This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

WIDENER
HN MIЬR R

Phil 8892.4.5

Harvard College Library

FROM THE BEQUEST OF

JAMES WALKER, D.D., LL.D.

(Class of 1814)

FORMER PRESIDENT OF HARVARD COLLEGE

"Preference being given to works in the Intellectual and Moral Sciences"

ALPHONSE PICARD & FILS
EDITEURS
RUE BONAPARTE
82
PARIS VI ARRDNDT
LIBRAIRIE ANCIENNE D'OCCASION
COMMISSION
LIVRES NEUFS FRANÇAIS ET ETRANGERS

BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

L'ÉTHIQUE

LES FONDEMENTS DE L'ÉTHIQUE

TROISIÈME ESSAI SUR LA MORALE
CONSIDÉRÉE COMME SOCIOLOGIE ÉLÉMENTAIRE

PAR

E. DE ROBERTY
Professeur à l'Université Nouvelle de Bruxelles

DEUXIÈME ÉDITION

PARIS
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1899

rie F. ALCAN, 108, Boul. St-Germain, PARIS
Majoration temporaire
10 °/o du prix marqué
(Décision du Syndicat des Éditeurs du 27 Juin 1917)

L'ÉTHIQUE

III

LES FONDEMENTS DE L'ÉTHIQUE

que chez l'individu déjà tant soit peu *socialisé*; en d'autres termes, chez l'individu ayant subi les multiples influences qui se dégagent d'un contact psychophysique, suffisamment prolongé, avec d'autres individus de la même espèce. Je suis ainsi conduit à considérer le phénomène en question, le passage du concret à l'abstrait, comme la *résultante* plutôt que la *cause* d'un ordre de faits totalement nouveau. J'y aperçois une des manifestations les moins équivoques du *psychisme collectif*, de l'*énergie surorganique* qui couronne l'œuvre vitale, ou encore de l'*altruisme* qui, suscité originairement par le jeu complexe des forces biologiques, finit par les maîtriser, par dominer le monde entier de la vie et de la pensée.

Les positivistes modernes recueillirent cet héritage de leurs ancêtres directs, les métaphysiciens des écoles matérialiste et sensualiste : un dédain prononcé pour les abstractions pures, et une estime sans bornes pour les faits, pour les choses concrètes et particulières. A des époques très diverses de l'évolution mentale, cette même attitude avait déjà signalé une réaction utile, nécessaire (1). Le positivisme ne fit donc, en somme, qu'accentuer une résistance qui demeure légitime tant que l'esprit humain, ébloui par la fausse grandeur d'un idéalisme grossièrement empirique, méconnaît le rôle de l'observation dans le développement du savoir. Mais la philosophie positive, dépassant toute mesure, tomba bientôt dans l'excès contraire.

D'habitude, nous nous déclarons satisfaits lorsque, grammairiens plus ou moins habiles, nous réussissons à ramener nos abstractions essentielles, nucléales, à des idées de plus en plus périphériques, pour ainsi

dire, et, par suite, de plus en plus diverses, ondoyantes, subjectives. D'habitude aussi, en pareils cas, nous nous imaginons être en présence des phénomènes concrets eux-mêmes. Nous n'allons pas plus loin ; nous prenons nos idées particulières pour les choses dont ces idées sont les symboles et les signes. Dédaigneusement, nous laissons à l'ontologie le soin de rechercher la nature de la chose en soi, tant abstraite que concrète. Nous avons deux fois tort : car la philosophie ne peut donner à nos questions sur ce point que des réponses vagues, obscures, incomplètes; et, pour peu qu'on la presse, elle nous renvoie à la série des sciences fondamentales qui concourent à la former elle-même.

Quant aux sciences, leur attitude dans cette enquête ne varie guère. Chacune, à son tour, réduit, en dernière analyse, le phénomène concret à la quantité, au temps, à l'espace, à la masse, au mouvement, à la force, à la vie, à la socialité, c'est-à-dire à des choses incontestablement idéales (2). On fera donc tout aussi bien, peut-être, en cette conjoncture, de s'adresser encore une fois à la discipline spéciale qui, sous le couvert de la philosophie, s'était déjà, avec les spinozistes et les comtistes, les panthéistes et les positivistes, essayée à résoudre le problème de la nature véritable de nos idées : je veux parler de la psychologie envisagée comme science concrète.

Des lois générales qui déterminent l'existence organique ou physiologique d'une part, et l'existence surorganique ou morale de l'autre, la psychologie déduit les lois particulières qui président à la formation de nos concepts, sentiments, volitions, etc. Elle voit dans les phénomènes psy-

chiques autant de résultats de l'action combinée de ces deux ordres de faits. Or, cette psychologie, que nous apprend-elle sur la nature intime de la chose particulière, sur l'essence du phénomène conçu par nous comme un fait concret? L'une des parties constituantes de la science psychologique, la biologie, ramène les choses concrètes, *grosso modo*, à la sensation. Une analyse qui s'estime elle-même radicale, mais qui n'est peut-être qu'une tautologie superficielle, dissèque ensuite la sensation et y découvre deux propriétés de la matière organisée, l'irritabilité et la contractilité, ayant pour base manifeste les phénomènes nutritifs, les faits examinés par la chimie. Enfin un dernier effort analytique nous conduit jusqu'aux concepts de mouvement, d'énergie universelle. Pressentie à son tour, la science sociale tend à confirmer la même série déductive. Nous voilà ainsi revenus à notre point de départ; et nous voilà forcés d'avouer que si les abstractions sont, au fond, des choses concrètes, les choses concrètes sont, dans leur essence intime, des idées pures.

C'est ce que le dualiste, conscient ou inconscient, le logicien dominé par le préjugé agnostique, par l'amour transcendant de la ligne droite, appellera sans nul doute un cercle vicieux. Et c'est ce que le psychologue pour qui la loi de l'identité des contraires est l'implicite postulat de la loi de la conservation de la force, envisagera ainsi qu'une démonstration claire et décisive de l'unité du monde, logique et scientifique à la fois.

Quand nous affirmons que nos idées les plus abstraites sont engendrées par des éléments con-

crets et sont composées de choses particulières, et quand nous soutenons que les objets concrets sont engendrés par des éléments abstraits et sont composés de choses générales, nous nous plaçons à des points de vue qui diffèrent entre eux plutôt comme des altitudes diverses que comme des positions diamétralement opposées. Nous ressemblons au voyageur qui, pour voir le même paysage, se placerait d'abord au pied d'une montagne, et ensuite à son sommet. L'observateur emporte, dans chaque cas, de la réalité qui l'environne, un souvenir différent; néanmoins, il ne doute pas de l'identité essentielle des choses qui suscitent en lui ces appréciations diverses. Il en est de même de nos discussions métaphysiques qui, toutes, depuis de longs siècles, roulent sur nos impressions subjectives. En vérité, il serait peut-être temps d'y accorder une place plus grande à la raison impersonnelle.

Le passage du concret à l'abstrait et vice versa forme l'écueil principal des hautes spéculations de la philosophie; et le même obstacle s'oppose à nos efforts pour fonder la science abstraite, théorique, pour lui assigner une méthode, des limites et un sujet propres.

La quantité, les forces dites physiques, la chimicité, l'énergie dite vitale, voilà, incontestablement, autant de concepts purs de l'esprit, autant d'existences surorganiques. Le langage usuel les qualifie encore soit de fictions, d'hypothèses, soit de signes, de symboles de la pensée réfléchie. Mais prenons garde de transformer, sans plus, ces réalités *idéales* en ce qu'on appelle, d'ailleurs d'une façon impropre, des réalités *matérielles*. Ne créons pas l'*entité*, ce

malentendu logique qui a déjà tant nui au progrès du savoir positif.

L'entité est le résultat d'une confusion grossière de l'ordre abstrait avec l'ordre concret. C'est le signe certain, le stigmate auquel se reconnaît le passage hâtif, inopportun, et surtout irrationnel, du premier de ces ordres au second. C'est l'erreur qui prend, soit le symbole pour la chose symbolisée, soit la partie pour le tout (ce qui, en définitive, revient au même, un symbole étant toujours une sorte de retranchement, d'abréviation). C'est, en un mot, la vieille illusion simpliste exaltée, magnifiée et canonisée, pour ainsi dire, par Platon, mais qui, selon toute apparence, avait déjà, bien avant lui, obsédé l'esprit des hommes : l'antique illogisme qui dans l'idée, dans la chose abstraite, aperçoit l'archétype du phénomène, de la chose concrète, et qui aujourd'hui encore se fait jour dans cette notion aussi fausse que répandue, selon laquelle toute science abstraite aurait nécessairement pour contre-partie une science concrète.

Évitons, comme disait Condillac, d'entendre par les noms des choses des entités qui déterminent et distinguent les choses, mais faisons plutôt attention à toutes les idées simples qui peuvent leur appartenir (3). Regardons en face les réalités objectives, inorganiques ou vivantes, et persuadons-nous bien que ce qu'on nomme des objets, des choses, des êtres concrets, n'est qu'un assemblage, une association intime et plus ou moins permanente de réalités subjectives, d'existences surorganiques; association qui, d'ailleurs, se peut caractériser elle-même comme un fait mental et purement raisonnable, logique.

Mais n'allons pas jusqu'à effacer, à notre tour,

toute distinction entre le concret et l'abstrait. N'allons pas jusqu'à ériger en règle générale un cas exceptionnel et, d'ailleurs, tout à fait problématique : celui où les réalités subjectives qui s'associent pour former une réalité concrète, se présenteraient à nos yeux, non plus comme des espèces d'un seul genre, mais comme autant d'exemplaires d'une même espèce. Ne remplaçons pas, en d'autres termes, l'identité générique ou logique des choses et des événements naturels par leur identité spécifique ou réelle. Appuyée sur l'expérience, la raison ne saurait absoudre cette substitution. L'univers n'est pas seulement surorganique, ou seulement vivant, ou seulement matériel et inerte. La réalité concrète revêt tous ces aspects l'un après l'autre ou simultanément. Elle est à la fois un fait rationnel, c'est-à-dire réductible à d'autres faits, et un fait irrationnel ou irréductible. Seuls, les monistes du fait rationnel, les idéalistes, et les monistes du fait irrationnel, les matérialistes, ont pu tomber dans la confusion grossière de la chose abstraite avec la chose concrète. Ils aboutirent ainsi à une unité à la fois transcendante, s'efforçant en vain de transgresser les bornes de l'expérience, et profondément illogique.

Plaçons-nous sur un autre terrain. Gardons-nous de nier aussi bien l'irréductibilité actuelle des propriétés fondamentales de l'être que leur réductibilité possible, sinon probable ; ne cherchons pas à dépasser les faits, mais ne restons pas non plus en deçà des limites de la raison des faits : et notre monisme, en dépit de son caractère purement logique, saura éviter l'écueil de l'inconnaissable, il n'aura rien à craindre du fait irrationnel. Plutôt pourra-t-il tout espérer des progrès constants du savoir et de la raison.

Les existences concrètes — unions de réalités surorganiques — remplissent le monde. Toutefois, si divers et si multiples que puissent apparaître, à première vue, les modes selon lesquels s'arrangent et se maintiennent de tels liens, une analyse un peu approfondie les ramène bientôt à deux grands groupes ou deux classes principales : A) la *matière brute*, vaste domaine où les réalités surorganiques qui s'unissent appartiennent à l'une des trois *catégories* suivantes : la quantité, le mouvement, l'énergie chimique; et B) la *matière organisée*, combinaison plus particulière et plus complexe qui aux réalités surorganiques précédentes vient joindre des réalités surorganiques se rangeant dans cette nouvelle ou quatrième catégorie : la vie, l'énergie vitale (4).

Le concret devient de la sorte le substitut général de l'inorganique et du vivant, — du moins en ce sens, que le surorganique, considéré en soi, ou isolé de tout le reste, ne saurait être concret. Il est et demeure le surorganique, l'*abstrait*, dans l'acception de ce mot qui en fait le synonyme d'*extrait* d'un agrégat, de *soustrait* à une somme et, par là même, d'*élémentaire*.

L'abstrait se tire du concret dont il forme une partie constituante. Et puisque, en dehors des réalités surorganiques, il n'y a, dans le concret, nul autre élément appréciable, il s'ensuit que tout phénomène perçu par nos sens se réduit, en dernière analyse, en choses abstraites, s'émiette en idées, sans laisser le moindre résidu, le moindre reliquat concret irréductible (5).

Les choses concrètes se peuvent donc définir : des ensembles d'attributs abstraits (quantité, force, ma-

tière, vie, sensation, etc.), des sommes d'idées, des faisceaux de réalités surorganiques.

Les choses concrètes se divisent en deux ordres. Elles sont inorganiques ou organiques. Les *concrets inorganiques* représentent des faisceaux moins grands ou des sommes plus petites d'idées (ce que nous exprimons par le terme de *simple*, équivalent ici à *général*, le *moins* rentrant comme partie dans le *plus*) que les *concrets organiques* auxquels convient, par suite, l'attribut de *complexe* (équivalent ici à *particulier*, le *plus* ne rentrant pas dans le *moins*). Autrement dit, le concret organique diffère du concret inorganique par le nombre, la quantité *plus grande* de réalités abstraites qui s'y assemblent en systèmes, qui s'y lient en synthèses auxquelles nous donnons le nom d'*individus*, de parties d'individus, d'éléments d'individus, tandis que les groupes inorganiques sont appelés par nous *agrégats*, parties d'agrégat, parcelles de matière, molécules, atomes.

Les notions les plus vagues règnent encore dans les problèmes qui touchent à l'origine de ce que nous désignons par le terme d' « idée ». A la question : comment naissent les idées? les disciples de Comte ont l'habitude de répondre d'une manière à la fois évasive et puérile, que la quantité se compliquant d'énergie physico-chimique, produit l'énergie vitale qui, se développant à son tour, fait surgir le phénomène de la pensée. On semble oublier que tous les membres de cette série généalogique sont des choses abstraites, des idées. Aussi beaucoup d'esprits préfèrent-ils concevoir le concret comme préexistant d'une façon absolue à l'abstrait, ou comme une matrice formative d'où sortira et s'en-

volera, à son tour, l'essaim des réalités idéales. Pour eux, ce serait plutôt la quantité *concrète* qui, se compliquant d'énergie physico-chimique concrète, engendrerait l'énergie vitale également concrète. Celle-ci enfin déterminerait la série prise dans son ensemble à produire son fruit final, le phénomène que nous appelons l'idée. Malheureusement, compris de la sorte, conçu comme l'effet direct ou immédiat de la vie organique *concrète*, le fait idéal participe de l'attribut essentiel de sa cause. Nous aboutissons ainsi, en sens inverse, à la même tautologie. Toutefois, celle-ci nous semble moins grossière ou moins évidente. La raison en est simple. Las de tourner dans un cercle, nous nous arrêtons brusquement, nous refusons de franchir la dernière étape, qui nous sépare de notre point initial. Au lieu de ranger les idées, comme tout le reste, parmi les phénomènes concrets, nous préférons les prendre pour des existences *à la fois* concrètes et abstraites. En tant que réalités concrètes, les idées nous apparaissent étroitement liées à la série entière des phénomènes inorganiques ou organiques qui leur donnent naissance; et en tant que réalités abstraites, nous nous en servons comme de symboles pour figurer, pour représenter ce même monde de choses particulières. Nous les tenons pour des mots, des sons, des signes mécaniques, ou encore des gestes, des groupes de gestes, des actions, des groupes d'actions, des événements; c'est-à-dire, pour autant de modifications de la matière organisée. La tautologie si puérile dans le premier cas, ne l'est pas moins, en vérité, dans le second. Mais ce trait ne diminue pas sa valeur à nos yeux. Une tautologie inévitable ne sert-elle point,

en quelque sorte, de truchement à l'identité essentielle des choses?

Lorsque nous décomposons le monde, nous trouvons, au fond de notre creuset, des idées pures; et jamais nous ne trouvons autre chose. On dit volontiers que le monde *produit* nos idées, et que celles-ci *reproduisent* le monde. Cela peut être strictement vrai. Mais s'il nous plaisait de retourner la proposition, d'affirmer que nos idées produisent le monde, et que le monde nous les renvoie comme la garantie, le gage fidèle de sa propre existence, nous resterions peut-être dans les limites de la même vérité, nous dirions peut-être exactement la même chose. L'abstrait est un extrait du concret, mais le concret est un composé, une résultante de l'abstrait. Somme toute, donc, la transition du concret à l'abstrait, et vice versâ, est un passage du même au même. On finit par quelque peu s'en douter, du reste, alors que de l'étude des phénomènes simples de la science inférieure on s'élève, par une foule de degrés insensibles, à l'étude des phénomènes de plus en plus complexes de la science supérieure.

Pour l'esprit libre des préjugés d'école et ayant secoué le joug de l'antique symbolisme des mots parlés et écrits, l'univers est concret parce qu'il est abstrait, et il est abstrait parce qu'il est concret; ou, si l'on remplace ce couple de termes par leurs substituts topiques, l'univers est matière et vie parce qu'il est esprit, et il est esprit parce qu'il est matière et vie. L'abstrait se cache à nos yeux, se couvre d'une ombre épaisse : il nous apparaît alors comme l'inorganique. Qu'il se dévoile un peu, il sera l'organique. Qu'il se débarrasse enfin totalement des opacités tou-

jours mentales et subjectives, quoique attribuées d'habitude à une sensitivité corporelle imparfaite, il brillera d'un éclat pur, il resplendira comme le surorganique. D'ailleurs, loin de confondre l'abstrait avec le concret, notre interprétation les sépare par une ligne démarcative bien nette. Cette distinction est l'acte même de la connaissance, elle constitue ce que nous appelons le savoir, la recherche précisément de l'abstrait, du surorganique (6).

La sociologie et sa partie fondamentale, l'éthique, ne font, certes, pas exception à la règle universelle. La sociologie a beau avoir pour base, comme toutes nos autres sciences, l'observation et l'analyse minutieuse des phénomènes concrets, elle ne se préoccupe, en fin de compte, que de leurs parties constitutives, de leurs éléments derniers. Elle recherche l'abstrait, le surorganique : aussi va-t-elle directement vers les choses concrètes, ces seuls et authentiques greniers à abstractions, ces réservoirs intarissables où notre cerveau puise, avec son existence même, tout son contenu.

D'autre part, cependant, la sociologie nous apparaît comme la science *spéciale* du surorganique. Ce caractère la distingue profondément aussi bien des sciences physico-chimiques que des sciences de la matière organisée. Qu'en devons-nous conclure? Nous admettons que les sciences de la première catégorie dégagent l'abstrait de sa gangue concrète inorganique, et que les sciences de la seconde classe procèdent de même à l'égard des phénomènes organiques concrets, toujours et nécessairement doublés de phénomènes inorganiques. Pouvons-nous, prolongeant l'analogie, soutenir que les sciences sociales dégagent, à leur

tour, l'abstrait de sa gangue concrète surorganique?

Certes, les choses concrètes n'étant que des faisceaux, des réunions d'éléments abstraits, il n'y a, entre la *concrétion inorganique* et la *concrétion organique*, qu'une différence quantitative, un simple passage du *moins* au *plus*. Et nous pourrions, à la rigueur, supposer une troisième grande classe de phénomènes concrets : les choses à la fois inorganiques, organiques et surorganiques. Les faits sociaux concrets, c'est-à-dire, en définitive, les faits *psychologiques*, rentreraient naturellement dans cette classe. Mais je n'aperçois pas bien l'avantage d'un tel emploi des termes : le « concret » et le « surorganique » (l'abstrait). Les idées que ces mots représentent s'identifient si on les élève au rang de généralités ultimes, si on les entend d'une façon absolue. Mais, considérées comme des espèces distinctes d'un genre plus vaste (phénomène, existence, univers, etc.), ces idées s'excluent mutuellement. En effet, si l'on désigne par M, V, S, la concrétion physique, la concrétion biologique, la concrétion sociale (ou ce qu'on appelle d'habitude les faits physico-chimiques, les faits vitaux et les faits psychologiques), et par a, a' et a'', les diverses espèces d'abstractions qui forment le genre H (l'hyperorganique), on obtient, pour les trois classes concrètes, les équations suivantes : $\mathrm{M} = a$, $\mathrm{V} = a + a'$, $\mathrm{S} = a + a' + a''$. Or, si dans les deux premiers cas, qui concernent la matière et la vie, nous posons l'égalité de M et de V avec certaines *espèces* qui rentrent dans le genre H, dans l'équation $\mathrm{S} = a + a' + a''$, nous posons déjà l'égalité de S avec le *genre* tout entier. Le concret s'iden-

tifie ici avec l'abstrait selon la loi de l'identité des contraires absolus. C'est sur cette différence purement logique que nous désirons attirer l'attention en déconseillant de trop étendre l'emploi du terme « concret », qui n'entraîne aucune confusion si on l'applique aux faits matériels et aux faits vitaux, mais qui exige une tension d'esprit inaccoutumée et certaines précautions de langage si l'on veut s'en servir pour désigner les faits psychologiques (7).

Des corollaires nombreux découlent des points acquis plus haut. Notons les plus importantes parmi ces déductions :

1° La création d'une science spéciale du surorganique ne semble possible qu'à la suite de la constitution et du développement préalables aussi bien des sciences du monde inorganique que de celles du monde organique.

2° De même que la science abstraite de la vie est entièrement basée sur les sciences abstraites du monde physico-chimique, la science abstraite de la socialité ou moralité est entièrement fondée sur la science abstraite de la vie.

3° Avant la constitution des sciences inférieures, la sociologie ne pouvait être qu'un savoir empirique dirigé et dominé par la métaphysique et, plus anciennement, par la théologie.

4° A son tour, jusqu'à la constitution définitive des sciences du monde surorganique, la philosophie, la synthèse scientifique intégrale, ne sortira pas de l'empirisme métaphysique.

5° La théorie du savoir, l'étude des origines et des méthodes de nos connaissances, qui autrefois

s'incorporait avec la métaphysique, devra devenir une partie, une branche distincte de la nouvelle science des phénomènes surorganiques.

6° Enfin, si le domaine expérimental où la science de la vie puise ses grandes observations, commence à la limite extrême du monde inorganique (phénomènes de chimicité connus sous le nom de nutrition), le domaine concret d'où la science sociale tire ses principales données, commence à la limite extrême du monde organique (phénomènes nerveux et cérébraux).

La nouvelle science du surorganique subit les conditions générales de tout savoir. Nous avons brièvement indiqué celles de ces conditions qui se rapportent à l'existence concrète. Et nous avons pu nous assurer que ce dernier concept justifiait amplement la métaphore qui l'assimile à un fonds inépuisable d'où la connaissance humaine tire sa matière : l'inorganique s'offrant comme la source commune où puisent leurs données les sciences physico-chimiques et les sciences vitales, et l'organique comme la source commune où s'approvisionnent de faits précis les sciences vitales et les sciences morales ou sociales.

Passons maintenant à un examen succinct des lois ou normes du savoir qui déjà se range dans la catégorie de l'abstrait, du surorganique, de l'idéologique, défini par nous comme constituant l'objet propre de toute connaissance. Si le concret, fond commun de l'observation scientifique, ne sert pas à différencier entre elles les sciences (il les unit plutôt qu'il ne les divise, il les assemble comme les *membra disjecta* d'un vaste organisme, le domaine du Réel), on pourrait supposer que l'abstrait est encore moins

capable d'opérer cette séparation si évidemment nécessaire. Et pourtant, tel est justement son rôle, sa fonction. C'est l'abstrait qui délimite l'abstrait, qui jette les bases profondes, les *ima fundamenta* du savoir spécial.

Un symbolisme voulu et cherché, quelque chose de fictif, d'artificiel caractérise l'abstraction-mère qui détermine la naissance, qui crée l'individualité propre d'une branche scientifique quelconque et qui, plus tard, protège cette existence solitaire contre l'envahissement des branches voisines, contre la marée montante des inductions tirées du trésor commun de l'expérience concrète. Cela est vrai de toutes les disciplines scientifiques, mais cela est vrai surtout des sciences dites théoriques, fondamentales ou abstraites. Considérez n'importe lequel parmi ces systèmes de connaissances, et vous reconnaîtrez aussitôt à ce signalement son abstraction essentielle ou limitative.

La quantité, l'énergie physico-chimique, la vie, enfin, la socialité, la moralité, l'intellectualité (l'esprit opposé à la matière), — voilà autant de concepts-limites, de concepts directeurs des sciences spéciales correspondantes, et voilà aussi autant d'abstractions qu'il serait oiseux (et, à l'heure actuelle, absurde) de présenter comme des distinctions ontologiques. On glisserait par là dans un matérialisme manifeste ou dans le plus grossier des idéalismes (deux écueils dont l'équivalence nous est cachée par cette condition, ce ressort important du mécanisme de la pensée, la *négation antithétique*). Ces concepts qui nous servent pour classifier les faits observés, ne possèdent que la valeur d'hypothèses, de fictions

mentales. Croire le contraire, c'est verser dans l'erreur des anciennes sciences qui à la tête de chaque espèce de faits plaçaient une ou plusieurs causes spécifiques (forces, fluides, etc.), — sortes de barrières infranchissables séparant les processus naturels où un savoir accru et mieux dirigé n'a vu plus tard qu'un phénomène d'évolution, de transformation et, en somme, de répétition du même fait essentiel (conservation de l'énergie, identité des contraires).

Mais s'il en est ainsi, si nous pouvons, si nous devons même recourir à cette pure idée, à cette réalité surorganique, la *quantité*, afin de ranger en une classe certains faits que nous rencontrons partout dans l'univers, afin de fonder les mathématiques; si, grâce à un artifice semblable, à un postulat analogue, en nous aidant des concepts de mouvement, de chimicité, de vie, nous créons ces grands corps idéaux, la physique, la chimie, la biologie, pourquoi se priver du même puissant soutien pour établir les bases du savoir final qui hante aujourd'hui les intelligences, qui attire et concentre les aspirations de l'humanité en quête d'un sort plus heureux? Nous construirons donc sur un postulat pareil la sociologie abstraite, la morale scientifique, cette idéologie positive et complexe qui, émergée des limbes de l'organique, du cérébral, du psychophysique, s'efforce à connaître, à comprendre, à représenter, à régler et à conduire le monde de la vie et, par suite, celui de la matière. Pourquoi écarterions-nous l'hypothèse de la socialité, la fiction du psychisme collectif? Craindrions-nous donc, sur ce point seul, et arrivés au faîte de la série scientifique, une rechute dans l'illusion matérialiste déjà vaincue

par la physique, la chimie, la biologie? Mieux vaudrait encore suivre le récent exemple donné par la dernière de ces trois sciences (se libérant par ses hypothèses vitaliste et animiste du lourd joug des disciplines inférieures), que de piétiner sur place, comme nous faisons aujourd'hui, nous contentant d'une sociologie et d'une morale prétendues indépendantes, mais qui, en réalité, ne dépassent pas la sphère étroite des phénomènes physiologiques. Certes, je veux bien augurer de la sociologie qu'elle s'unira un jour avec la biologie, comme je nourris l'espoir d'une fusion future entre la biologie et la chimie, et entre celle-ci, la physique, la mécanique. Mais c'est là le terme idéal, non le but proche de l'évolution du savoir positif. L'analyse scientifique précède et prépare la synthèse philosophique. Ne lâchons pas la proie de la première pour l'ombre de la seconde, pour l'ombre, dis-je, car, dans l'état présent de nos connaissances, nos essais de synthèse ne pourraient être que profondément empiriques et irrationnels (8).

Une foule de déductions viennent appuyer les vues exposées plus haut sur les rapports de l'abstrait et du concret. Nous ne saurions songer à produire ici toutes ces preuves. On nous permettra cependant de brièvement signaler à l'attention du lecteur, parmi les raisons qui militent pour notre thèse, deux ou trois points encore.

Une opinion très répandue, même dans les milieux appartenant à cette culture moyenne qui est la culture littéraire, veut que le domaine moral, ou l'intérêt de la conscience, se place infiniment au-dessus des intérêts du progrès, de la civilisation, de la poli-

tique, etc. L'histoire, dit-on, est chose ondoyante et passagère, et chacun de nous, dans son for intérieur, doit tendre vers le permanent et l'éternel. Cette vue qui, il y a un ou deux siècles à peine, s'exprimait ainsi : lorsque nous cherchons Dieu, nous devons, dans la mesure de nos forces, renoncer au monde et répudier ses tristes fins, cette vue mérite à coup sûr de prendre rang parmi les préjugés humains les plus enracinés. Or, on peut l'avouer aujourd'hui, une telle *prénotion* fut plutôt secourable, utile aux progrès de l'esprit, que funeste ou nuisible. Elle garda intact, elle laissa en jachère le terrain où devait germer, plus tard, cette vérité précieuse : la distinction entre la science naturelle et l'histoire naturelle des choses, entre le savoir abstrait et les couches, les formations scientifiques préparatoires qui contiennent les matériaux dont s'édifiera la théorie pure. D'autre part, il y avait là comme l'obscur soupçon que la morale et son excroissance visible, le droit, constituaient, en somme, « l'âme » des faits sociaux, un dernier « résidu, un rejaillissement ou réfléchissement plus ou moins conscient ou inconscient, des lois les plus intimes de l'organisation sociale » (9).

Un sentiment tout pareil, du reste, poussera le physicien, par exemple, à voir dans les normes immuables de la nature, — la loi de la conservation de la force, les lois du mouvement, etc., dont il nous parlera avec une sorte de vénération soumise et attendrie, — quelque chose de distinct et de fort élevé au-dessus des expériences, des faits particuliers, des détails qui pourtant forment tout le contenu de ces lois et qui, seuls, nous assurent leur réa-

lité. Le domaine de l'expérience lui paraîtra ce que l'histoire et la civilisation paraissent au moraliste de nos jours, ou ce que le monde, l'univers entier paraissait non seulement au moine du moyen âge, mais encore à cette classe infiniment plus intéressante de chercheurs du divin et de l'absolu, les grands métaphysiciens qui jetèrent un éclat si vif sur les siècles passés.

La prénotion d'une morale éternelle et planant bien haut sur les différences de lieu, de temps et de race, prépara la reconnaissance scientifique aussi bien de l'identité foncière de la nature humaine que de l'unité des lois gouvernant les sociétés. Saluons donc ce préjugé salutaire, avant de l'immoler aux tendances iconoclastes de la méthode de Descartes et de Bacon.

Notre second point concerne le problème si souvent débattu des rapports qui existent entre la société et chacun de ses membres. Aujourd'hui encore, nous répétons volontiers avec Spinoza, que la société est l'être véritable dont les individus ne forment que les apparences ou les accidents; en d'autres termes, que les individus, pour entrer dans l'unité sociale, doivent dépouiller de plus en plus leur individualité (10). C'est là une autre prénotion, basée sur une vue superficielle et incomplète des faits. S'il est sûr que les membres d'un groupe soient contraints, par la force des choses, à dépouiller une partie de leur individualité, il est non moins évident qu'il ne peut s'agir que de leur individualité organique, et nullement de cette individualité supérieure ou vraiment sociale, que l'existence collective les oblige, au contraire, à revêtir. La société demeure, quand même,

une idée, une réalité abstraite; mais loin de correspondre, comme pense le vulgaire et comme l'ont cru les anciens philosophes, à l'homme biologique, cette idée a pour corrélatif la notion de l'individu social. Ce dernier représente la forme concrète et particulière (donc indissolublement liée aussi bien à l'individualité biologique qu'à l'agrégation chimique, physique et mécanique) de la synthèse idéale désignée par le terme de société.

La société, par suite, préexiste *logiquement* aux individus sociaux qui en sont l'œuvre directe. Mais, à son tour, la société est une consécution, un produit, un résultat naturel de cette autre forme de l'énergie cosmique, la vie, ou des unités concrètes et vivantes qui la manifestent. Seuls, les individus biologiques préexistent *réellement* aux individus sociaux (11).

Autre question qui se greffe sur la première : la société peut-elle entièrement absorber ses membres sans se détruire elle-même? Et pourquoi, en les faisant dépendre d'elle, dépend-elle d'eux également? Ou encore, selon le jeu de mots d'un écrivain sur cette matière, pourquoi, pour se conserver elle-même, doit-elle composer avec ceux qui la composent? (12).

Notre distinction capitale entre l'être — biologique — qui forme la société, et l'être — social — que la société forme, ou entre la matière première et le produit achevé d'un seul et même processus naturel, répond nettement à ces questions. La société tend à absorber les individus biologiques qui la composent, mais cette tendance ne marque qu'une simple direction du nouveau mode de la force. Elle ne se réalise donc que partiellement, jusqu'à un certain

point ou une certaine limite qui toujours reste en deçà des conditions fondamentales de la vie organique. Mais la société ne saurait tendre à absorber les individus sociaux qu'elle forme ou crée elle-même. Cette conception renferme un illogisme manifeste sur lequel je n'aurai garde de m'appesantir. Loin d'absorber ses propres produits, ce qui équivaudrait à une sorte d'*autodestruction*, toute société qui veut se conserver et prospérer ne saurait assez respecter l'indépendance, l'autonomie de ses membres, les droits de la minorité, même réduite à un seul individu. C'est là, comme on sait, l'idéal qui, sous des formes encore sauvages et grossières, hante de nos jours une foule croissante d'esprits (13).

II

Corollaire. — Genèse de la différenciation éthique. — Quelques mots sur l'essence de l'art.

Au problème général de l'abstrait et du concret se rattache, comme un corollaire important, la grave question des premières origines de la différenciation éthique.

Quelle est la genèse profonde des concepts du bien et du mal? Faut-il chercher la clef de cette division dans la science primitive, ou dans la nature humaine, indépendamment de toute connaissance, ou dans l'une et dans l'autre? En d'autres termes encore, le savoir moral est-il la source ou l'une des sources de la vertu et, corrélativement, du vice? Ce savoir engendre-t-il ces deux grandes catégories de faits que les hommes s'obstinent à opposer l'une à l'autre, ou bien poursuit-il une fin unique : constater les conditions dans lesquelles de tels phénomènes appa-

raissent, et arriver ainsi à déterminer les causes générales de leur existence et les rapports qui les unissent aux autres classes de faits naturels?

Les sciences constituées de longue date nous fourniront peut-être, sur ce point, un exemple et des indications utiles. Jamais, en effet, que nous sachions, le physicien ni le chimiste n'ont considéré les propriétés de la matière soumises à leur étude comme un résultat ou un effet de la connaissance des lois qui régissent ces propriétés. Sans doute, un tel savoir apparaissait à la plupart d'entre eux comme un moyen éprouvé permettant de *reproduire* certains phénomènes naturels. Mais « reproduire », dans la langue scientifique, n'a jamais signifié être la cause vraie, la cause réelle d'un fait ou d'une série de faits. Ce terme ne vise que les causes dites occasionnelles qui engendrent directement des effets distincts de l'effet qu'on étudie, des effets qui appartiennent à un ordre différent de phénomènes; ces causes, par suite, rentrent elles-mêmes dans cet ordre différent. Là, et là seulement, elles sont efficientes, elles s'identifient avec les résultats qu'elles déterminent. Partout ailleurs, elles diffèrent du tout au tout des phénomènes qu'elles ne font qu'annoncer ou accompagner, sans jamais pouvoir réellement leur donner naissance (14).

Quoi qu'il en soit, du reste, il est clair que les causes intimes d'un phénomène doivent être distinguées des circonstances externes qui favorisent soit sa production, s'il s'agit de faits purement organiques, chimiques ou physiques, soit sa reproduction, s'il s'agit de faits intellectuels associés à des faits vitaux et inorganiques. Et c'est précisé-

ment ce que la raison et le savoir humains ont toujours fait et continuent de faire, en situant, pour ainsi dire, la cause du phénomène dans le phénomène lui-même, en dévoilant ses propriétés essentielles, en nous parlant d'attraction, de magnétisme, de chaleur, d'électricité, de chimicité, de vitalité, ou d'autant de *substrata*, de qualités nouménales qui transparaissent derrière le phénomène indépendamment des conditions fortuites qui l'accompagnent (15).

Mais ce qui est vrai des phénomènes physiques est également vrai des faits sociaux. Tout se passe ici de la même manière. Nécessairement, les mêmes points de vue surgissent et nous imposent leurs caractères différentiels. Prenons un fait social quelconque, un acte de bienfaisance ou une action criminelle, par exemple. Si on l'envisage en tant que phénomène particulier et concret, sa cause s'offrira telle qu'un ensemble de faits également particuliers et concrets, composé, d'une part, de certains sentiments, de certaines idées et des volitions corrélatives, et de l'autre, des expériences individuelles qui fournirent à cette évolution psychique son contenu initial. Si, ensuite, nous nous élevons de quelques degrés dans l'échelle abstractive, nous cesserons de nous attacher aux caractères discrets et concrets de l'acte, pour ne fixer que ses caractères continus et abstraits; en d'autres termes, nous généraliserons ses causes particulières. Enfin, arrivés au sommet de l'échelle, nous exprimerons l'unité ou l'identité des caractères observés dans le vaste groupe précédent, nous les réduirons tous à une cause unique, soit la vie, soit le psychisme biologique, soit le psychisme social. En tout cas, nous débarrasserons ou nous croirons avoir débar-

rassé le problème d'un grand nombre de conditions ou de circonstances qui nous apparaîtront comme secondaires et plus ou moins fortuites.

Or, de ces trois points de vue, le dernier est justement celui auquel aspire et tend la science théorique (16).

L'abstraction ainsi comprise s'identifie avec ce qu'on appelle d'habitude la méthode *objective*. Cette méthode est la même dans toutes les sciences. On lui oppose la méthode *subjective* qui, à vrai dire, n'est que l'ensemble des procédés assurant la conservation du point de vue primitif, initial. Une telle recherche s'intéresse à tous les caractères particuliers, à toutes les causes concrètes des phénomènes, parmi lesquelles le cerveau humain joue, comme on sait, ne fût-ce que pour observer les phénomènes, un rôle proéminent. Or, pour cette dernière raison, le point de vue subjectif, excellent dans la pratique, entraîne de nombreux inconvénients dans le savoir abstrait. Il y devient une cause d'erreurs, d'illusions personnelles, il y perpétue les prénotions empiriques, les préjugés du bon sens vulgaire.

Un groupe d'écrivains, répandu un peu partout en Europe, préconise avec ferveur de nos jours l'emploi de la méthode subjective en sociologie. Cette tendance n'est ni philosophique, ni scientifique. Elle marque les premiers pas, le début dans la science. L'école en question semble posséder des idées très vagues sur les caractères qui différencient le concret, le particulier, le général et l'abstrait, et elle confond volontiers ces divers points de vue. Elle arrête par là l'essor normal de la sociologie. Elle retient cette science dans sa période infantile, elle ne lui permet

pas de sortir de l'observation empirique des faits isolés. Quelques représentants de cette école, d'ailleurs, nous semblent avoir été victimes d'une pure équivoque verbale. Expliquons, en deux mots, le piège auquel ils se laissèrent prendre.

Nous avons vu que les sciences de la nature inorganique deviennent de plus en plus abstraites à mesure qu'elles s'attachent, dans la causalité complexe soumise à leur étude, à dépouiller les faits physiques concrets aussi bien de leurs caractères organiques que de leurs caractères surorganiques. Les sciences de la nature vivante, à leur tour, ne procèdent pas autrement. Elles progressent et se perfectionnent en écartant de leur chemin, d'une part, les faits et les propriétés inorganiques et, de l'autre, les faits et les propriétés surorganiques. Mais, arrivé enfin au seuil des sciences sociales ou morales, l'esprit éprouve un cruel embarras. Successivement et par deux fois, parcourant les longues et difficiles étapes du savoir, il élimina, du champ de ses études, l'élément surorganique, la pensée humaine. Il satisfaisait de la sorte aux exigences de la méthode dite objective. Mais en même temps il contractait une habitude invincible; il associait d'une façon étroite le rejet de l'élément subjectif à la conception qu'il se faisait de la science et de sa méthode. Ainsi finit-il par entièrement fausser cette conception. Il perdit de vue que, pour remplir des conditions exactement pareilles, il fallait, dans le cas du savoir social, se spécialiser une fois de plus, s'attacher à l'élément surorganique et faire litière de tout le reste. A ce prix seul on pouvait, en cette nouvelle occurrence, et demeurer dans les limites de l'*objet propre* de la

sociologie, et éviter les illusions qui accompagnent le passage difficile du concret à l'abstrait (17).

Par malheur, les partisans de l'école subjective n'entendent pas les choses de cette façon. Au lieu de hautement admettre la nécessité absolue de conserver, dans la nouvelle discipline, les procédés d'étude qui firent le succès des autres branches du savoir, ils ne cessent de nous vanter le profit qui dériverait, pour la sociologie, d'une révolution radicale dans sa méthode. Ils semblent ne pas se douter que la *réforme* qu'ils annoncent ou méditent consacre le *statu quo*, exemplifie la marche ordinaire des sciences. Leurs meilleurs efforts se réduisent ainsi à une pure question de terminologie, au vain désir d'appeler la *même* méthode, dans un cas, *objective*, et, dans l'autre, *subjective*. Ils ressuscitent de la sorte, sur un nouveau terrain, la vieille et si futile distinction entre le sujet et l'objet, l'homme et la nature.

Certains auteurs grossissent encore le malentendu en ramenant la question de méthode à ce qu'ils appellent le problème éthique. L'étude abstraite de l'homme vivant au milieu de ses semblables, disent-ils, ne saurait nous suffire; car l'homme n'est pas seulement un être social, il est encore une personne morale. Et c'est par cette porte, à les entendre, — l'éthique ou la morale — que l'élément personnel, subjectif, fait son entrée dans l'histoire et dans la science des sociétés humaines. Dans sa *Politique positive*, Comte avait déjà essayé de comprendre et de traiter la morale de cette singulière façon. Les « subjectivistes » de nos jours ne font donc, à dire vrai, que suivre docilement l'impulsion qui leur fut donnée par ce puissant esprit. A leurs yeux, comme à ceux

de Comte, l'éthique n'est qu'une sorte de technologie sociale, une science d'application, ou presque un art. N'insistons pas sur cette erreur qui aujourd'hui résiste difficilement à quelques instants de réflexion.

Et revenons au problème posé au début de ces pages. La connaissance morale engendre-t-elle la vertu, le vice, ou ces deux contraires à la fois? Ou bien son rôle se borne-t-il à découvrir, à éclairer les conditions d'existence des faits moraux, sans qu'elle puisse jamais se transformer elle-même en une série d'actes bons ou mauvais? Un tel savoir peut-il, en conséquence, prétendre à la haute direction de notre conduite?

Rappelons d'abord ceci : le phénomène surorganique entre comme un élément, comme un facteur indispensable dans la composition et la manifestation de n'importe quel fait concret. Mais seulement du fait concret, et c'est par ce caractère que la chose concrète, malgré l'apparence paradoxale de l'affirmation, s'oppose à l'idée, à l'abstraction pure. L'intervention de l'élément surorganique revêt deux formes fondamentales : l'*observation* du phénomène et sa *reproduction*. Ces deux actes constituent ce que nous appelons notre *expérience* ou encore notre *savoir* des choses. Rien ne se passe (je ne dis pas rien n'existe) dans la nature, ni le fait concret physico-chimique, ni le fait concret chimico-vital, ni le fait concret bio-social, en dehors du choc surorganique, de la double étincelle qui se dégage soit de l'observation, soit de la reproduction des phénomènes. Quant au fait abstrait, à l'idée pure, elle a pour caractéristique d'être élémentaire, indécomposable

(et en ce sens infinie). Elle n'admet, dans le nexus ou la lignée causale, que sa propre essence, elle s'oppose au fait concret par ce repliement sur soi ou cette tendance centripète, et par l'élimination des causes dites occasionnelles, c'est-à-dire appartenant à une autre espèce logique du même genre suprême, — l'être (18).

Mais rien ne change du fait de la complication phénoménale à laquelle nous rattachons les concepts de socialité ou de moralité : ni la méthode scientifique, ni les définitions du concret et de l'abstrait, ni leurs mutuelles relations. Ici encore, le savoir des choses morales, depuis leur intuition obscure jusqu'à leur connaissance exacte et approfondie, est un élément, un facteur nécessaire à la manifestation du phénomène bio-social concret et particulier (qu'il s'agisse d'idées, de sentiments, de volontés, de désirs déterminés ou d'actes déjà accomplis). Rien ne s'actualise, rien ne devient concret dans la nature surorganique, en dehors d'une causalité dont l'un des chaînons est constitué par l'expérience sous ces deux formes, l'observation et la reproduction du phénomène. Quant à l'idée morale pure, quant au fait social élémentaire, indécomposable ou, en un mot, abstrait (et infini), c'est un phénomène qui, résultant de la recherche de la cause unique, immanente, trouve naturellement sa raison en lui-même.

Je conclus. Dans la série entière des sciences, l'élément surorganique intervient toujours, et à titre égal, dans la genèse des phénomènes concrets, des faits considérés comme autant de quantités discrètes. C'est là le domaine propre de l'influence ou de l'action du savoir. C'est ici qu'il apparaît, de

façon ou d'autre, tel qu'une cause nécessaire du phénomène. Ainsi s'expliquent la domination de l'homme sur les choses et les êtres qui l'entourent, et la direction imprimée par lui à la nature inerte, à la nature vivante, et jusqu'à la nature surorganique. Ce pouvoir est essentiellement une relation d'antécédent à conséquent, un rapport causal.

D'autre part, nous confondons souvent le concret et l'abstrait, nous ne connaissons qu'imparfaitement les lois qui règlent le passage de l'un à l'autre, et nous tombons par suite en une foule d'illusions mentales qui, à l'analyse, se découvrent comme une série d'illogismes. L'une de ces erreurs mérite une mention particulière. Nous croyons de bonne foi que, autant nous sommes faibles et désarmés en face des phénomènes naturels dits objectifs, autant nous sommes forts et puissants (jusqu'à l'autocratie phantasmagorique du libre arbitre) dans la sphère des phénomènes naturels dits subjectifs. Dans les deux sphères, cependant, notre pouvoir est pareil, et aussi notre devoir, expression et mesure de notre force. Même on peut dire, en parlant de la science, qu'étant plus développée dans ses parties inférieures, elle nous donne plus de prise sur la nature inerte que sur la nature vivante, et sur celle-ci que sur la nature hyperorganique. L'homme, en tant qu'individu social et même en tant qu'individu biologique, est plus chétif, plus faible vis-à-vis de lui-même que vis-à-vis du monde extérieur. Ce n'est pas un paradoxe. Car son savoir social ou moral est beaucoup plus incertain.

Il ne dépasse guère les limites de l'observation empirique et ne va pas jusqu'à la reproduction, jus-

qu'à l'expérience savante. Les progrès des branches supérieures du savoir modifieront sans doute peu à peu cet état de choses dans un sens d'égalité, de nivellement des divers domaines de la connaissance et de l'action.

La science abstraite ne saurait être confondue avec son application ou sa technologie. Elle poursuit la vérité en soi. Elle engendre directement la philosophie qui, selon les temps, les milieux, les degrés du savoir théorique ou de l'ignorance générale, est une théologie, une métaphysique, une synthèse plus ou moins parfaite et rationnelle de nos connaissances. Mais, dans ses destinées diverses, la philosophie reste et restera toujours une religion, un culte de la vérité telle que l'entend l'époque fugitive, un lien idéal entre les hommes. En s'aidant de ce culte, en se servant de la philosophie, la science abstraite engendre encore l'art. Enfin, par ces deux chaînons intermédiaires, l'un direct, une conception générale des choses, et l'autre consécutif au premier, une sélection, un choix de choses plaisantes (nous les appelons *belles*), le savoir abstrait conduit à l'action, au travail, à l'industrie, c'est-à-dire, en définitive, à une sélection, à un choix de choses bonnes, profitables, utiles (19).

D'ailleurs, philosophique, esthétique, appliqué, le savoir se manifeste, à son tour, sous la forme concrète et particulière du fait bio-social. Comme tel, le savoir pénètre et remplit toute la sphère de la causalité concrète. Comme tel, il évolue et se transforme. Comme tel aussi, il conditionne l'évolution, le changement, le flux et le reflux incessant des choses. Comme tel, il est une puissance, tantôt latente on

possible, tantôt effective ou actuelle. Sa tendance est de persister dans son être, et son être consiste à croître, à augmenter, à occuper une place toujours plus grande. Un jour viendra où les plus aveugles le salueront comme la cause souveraine de toutes les mutations concrètes. Car, considéré comme fait concret, le savoir, c'est l'expérience, et l'expérience, c'est l'existence concrète tout entière.

On a souvent réclamé pour la science ce privilège : le pouvoir de conduire, dans la théorie aussi bien que dans la pratique, au triomphe exclusif, absolu, de la vérité sur l'erreur. On a doté du même prestigieux attribut le savoir moral; et puisque, pour certaines raisons déjà indiquées, la vérité s'appelle ici le bien ou la vertu, et l'erreur se nomme le mal ou le vice, on a dit et répété que la morale devait conduire à la victoire définitive du bien sur le mal, de la vertu sur le vice. Pareillement, l'art, a-t-on affirmé, ne peut servir qu'à la gloire finale de l'harmonie appelée beauté, et qu'à la défaite du désordre appelé laideur.

Voilà, certes, de radieuses espérances; mais, sous peine de glisser en une phraséologie vide, il faut prendre garde à ne pas exagérer leur valeur. L'évolution est tout le contraire de la destruction, de l'annihilation des choses et des êtres. C'est leur préservation, leur renaissance éternelle et infinie. Or, la nature surorganique, le vaste monde de la pensée, ne vit que d'oppositions. Si nous tendons à la vérité, à la vertu, à la beauté, c'est que nous y sommes invinciblement poussés par le mensonge, le vice et la laideur; en sorte qu'un affaiblissement notable de ces trois puissants ressorts de tout progrès serait, sans doute, ce que nous devrions le moins souhaiter pour

le bonheur de l'espèce humaine. Et vice versâ : ceux d'entre nous qui vont au mensonge, au péché, à la difformité physique et morale, y sont naturellement incités par la vérité, par la vertu, par la beauté. C'est son contraste avec le bien qui forme l'attrait captieux du mal, comme c'est son contraste avec le mal qui forme le charme subtil du bien.

D'ailleurs si, à la surface ou dans les sphères moyennes de notre conscience, nous opposons entre eux, avec une intransigeance souvent farouche, ces divers phénomènes sociaux, cela tient précisément à ce que, dans ses profondeurs intimes, notre pensée est toujours prête à les identifier. Nous n'avons plus alors affaire à des concepts spécifiques de moins en moins abstraits, mais à des concepts génériques du dernier et suprême degré. Nous demeurons en face d'une affirmation absolue doublée ou renforcée par sa négation pure. En dehors de cette identité fondamentale, les apparences laides et belles, les actes vicieux et vertueux, les idées fausses et vraies conservent leur valeur propre de choses partielles, particulières, valeur fixée et déterminée par la nature du milieu ou de l'ensemble dont ces choses font partie.

Le savoir humain est la source ultime d'où dérive toute vérité aussi bien que toute erreur. L'art est pareillement la source unique de toute beauté et de toute laideur. Quant à la morale, elle forme une partie intégrante de la science positive et, comme telle, elle pose, elle détermine tour à tour la vérité morale, que nous appelons le bien, et l'erreur morale, que nous appelons le mal (20).

La création ou production scientifique (aussi bien

que la création esthétique) est au surplus toujours une pseudo-naissance, une façon tantôt d'observer, et tantôt de reproduire les choses, une méthode d'analyse et de classification. Le phénomène en soi est l'*objet* du savoir, non son produit. La gravitation universelle est aussi peu l'effet de la connaissance des lois de la pesanteur, que l'altruisme ou, plus vaguement, le phénomène social est l'effet de la connaissance des lois qui régissent les sociétés. Mais c'est le phénomène dans ses multiples relations avec tous les autres phénomènes, c'est le fait concret et particulier que la science tend constamment, sinon à produire, du moins à reproduire.

La différenciation « éthique » s'offre comme la forme la plus spéciale, la plus complexe (et, en ce sens, la plus parachevée, la plus parfaite) que puisse revêtir la différenciation « cognitive » élémentaire et beaucoup plus générale. Le bien et le mal représentent la vérité et l'erreur *transposées*, du domaine des faits inorganiques ou organiques, dans celui des faits surorganiques.

Tel est le principe que le sociologue théoricien ne doit jamais perdre de vue.

Or, les origines de la différenciation cognitive apparaissent clairement. Elles remontent aux origines mêmes de toute connaissance. Le problème de l'abstrait et du concret, ou plutôt celui du passage de l'une de ces deux formes ou catégories rationnelles (dans le sens de Kant) à l'autre, préside à toute différenciation cognitive et détermine ses lignes essentielles. Ce problème précède et prépare également toute différenciation éthique. La genèse de celle-ci se rattache au problème de l'abstrait et du concret.

Cette liaison s'affirme comme une nécessité mentale à laquelle nul ne saurait se soustraire sans violer les lois les plus strictes de la raison.

Cependant, si l'on sort de la science pure, si l'on quitte ses hautes cimes pour descendre jusqu'au savoir appliqué, on se trouve subitement en face d'une nouvelle explication du problème éthique. C'est le point de vue finaliste qui, entrant en scène, signale désormais le bien (ou la vérité) comme un objet désirable, un but à atteindre, et le mal (ou l'erreur) comme un objet répulsif, une fin à éviter. Mais n'insistons pas sur cet aspect de la question. Nous aurons l'occasion d'y revenir dans le chapitre consacré à l'examen du problème général de la finalité.

Disons plutôt quelques mots sur les origines de la différenciation « esthétique », de la division des choses en belles et en laides, qui forme le principe suprême de l'art.

On a souvent, dans la meilleure des intentions, cherché à rapprocher la frontière aux mille détours capricieux qui sépare la beauté de la laideur, avec la ligne non moins sinueuse qui départage les domaines limitrophes du bien et du mal. La tentative n'a jamais pu réussir. Certes, la différenciation esthétique se laisse ramener à la différenciation cognitive (qui comprend aussi bien la différenciation éthique). Mais elle n'en découle que d'une façon *indirecte*. Car la différenciation cognitive produit d'abord la religion ou le culte de la vérité, et la science, comme je l'ai dit plus haut, engendre l'art en se servant de la philosophie.

La beauté et la laideur représentent, à leur tour,

la vérité et l'erreur : tantôt la vérité et l'erreur mécaniques, dans les attributs, dans le mouvement et le repos de la matière brute; tantôt la vérité et l'erreur vitales, dans les attributs, dans la vie et la mort de la matière organisée; et tantôt enfin la vérité et l'erreur sociales, dans les attributs, dans l'altruisme et l'égoïsme des groupes d'esprits, des associations d'âmes. Mais toutes ces classes de vérités (et corrélativement d'erreurs), cherchées; sinon toujours trouvées par le savoir abstrait, déterminées, sinon touours reproduites, par le savoir concret, sont encore, suivant un terme technique et assez juste, *transfigurées* par l'art.

Or, en quoi consiste cette « transfiguration » subie par la vérité et l'erreur? A mon sens, elle se réduit à un triage, à une sélection opérés avec le plus grand soin parmi les myriades d'apparences ou de formes déjà reconnues soit pour réelles, soit pour fausses.

Une condition unique est imposée à tous ces phénomènes : il faut qu'ils puissent, par surcroît, nous toucher ou nous émouvoir comme plaisants ou déplaisants, qu'ils deviennent pour nous une source durable de joie ou de tristesse; en d'autres termes encore, il faut qu'ils excitent et stimulent, ou inhibent et dépriment l'action humaine, le travail qui est le terme ultime dans la grande série des manifestations psychosociales.

Comme la science et la philosophie dont il ne saurait se séparer et où il puise son inspiration profonde, et comme le travail qu'il stimule et inspire à son tour, l'art est un phénomène sociologique de la plus haute importance, un produit ou un résultat

nécessaire de l'évolution collective. Cela ressort de la plus simple analyse de ses éléments constitutifs. L'art est une différenciation cognitive, une recherche de la vérité, et il est, *en outre*, un *choix*, une sélection de vérités.

Ce choix imprime aux choses *vraies* (ou jugées telles) le sceau de la *beauté*; et il marque les choses *fausses* (ou nous semblant telles) du signe de la laideur. (Au reste, le non-choisi, le rejeté rentrant *eo ipso* dans la catégorie négative des choses plus ou moins laides, ce dernier groupe nous apparaît d'ordinaire comme plus vaste que celui de « l'erroné » ou du « faux ».)

Mais le « choix esthétique » ne saurait se borner à un seul ordre, à une seule classe de phénomènes ou de vérités (soit abstraites, soit concrètes). Il a pour champ immense la nature, l'univers entier. L'art, par suite, ne dépend pas d'une façon immédiate de la science, toujours spéciale ou particulière. Une religion, une croyance générale, une philosophie, si incomplètes et fragmentaires fussent-elles, doivent s'entremettre entre la science et l'art pour que l'œuvre de beauté puisse germer, éclore et croître. L'histoire de l'art à toutes les époques abonde en preuves de cette intime nécessité. La philosophie qui jamais ne se confondra avec la science dont elle émane directement, est la synthèse, l'aboutissement vers lequel convergent toutes nos connaissances, à tous leurs degrés de maturité, le but où tendent les efforts des savants, des grands abstracteurs aussi bien que des purs empiriques. Elle est l'unité, le lien commun, l'harmonie suprême des sciences. Et c'est précisément parce que la philosophie guide, inspire

et dirige le choix esthétique, que l'art devient à son tour une *harmonie*, un rapport de conformité constante entre les vérités (abstraites ou concrètes) appelées à nous charmer, à nous réjouir, à alimenter notre courage et notre puissance de travail. Et non pas *vice versâ*, comme l'ont follement prétendu certains esprits qui, à l'exemple du fin critique Lange, ont voulu faire de la philosophie elle-même une simple manifestation de beauté, le grand art logique d'assembler les vues générales pour en construire des systèmes. La philosophie absorbe les résultats épars des sciences à une époque donnée, elle les concentre en un foyer unique, elle les fixe en une synthèse universelle, mais fugitive comme le temps qui la voit naître. (Produit d'une période, d'une phase évolutive, elle peut lui survivre et demeurer en arrière, sinon en dehors, du mouvement qui emporte la science vers des destinées nouvelles. La philosophie et l'art qu'elle inspirera et guidera seront alors également réactionnaires : — tel, par exemple, de nos jours, l'art religieux ou l'art mystique.)

Placer l'art sous l'influence prépondérante ou même exclusive de la sociologie, de la morale (d'une façon directe ou par l'intermédiaire d'une conception homogène du monde) — a toujours paru très tentant. Mais c'est là une erreur aussi néfaste que celle qui consisterait à mettre l'art sous la dépendance prédominante des mathématiques (lignes, figures, etc.), de la physique (couleurs, sons et ainsi de suite), de la chimie (ce qui jamais ne vint, que je sache, à l'esprit de personne) ou de la biologie (sensations pures). De même que le savoir et la philosophie,

l'art, dans son intime essence, est un phénomène social ou surorganique. Cela doit suffire à ses plus ambitieuses visées. Mais l'art mentirait à ses origines immédiates, à sa filiation philosophique et à sa destination universelle (on l'a comparé avec raison à une vaste méthode polyglotte, à une langue générale, à la fois symbolique et claire), s'il s'abaissait au rôle d'humble serviteur de la morale, même la plus haute ou la plus scientifique.

Les meilleurs écrivains sur cette matière l'ont toujours instinctivement compris. La vérité est une, soit. Mais elle ne réside pas tout entière dans cet attribut particulier, l'altruisme qui relie les esprits, qui associe les âmes. La nature extérieure, vivante ou inanimée, y contribue pour une part au moins égale. Et la beauté, qui est une vérité choisie entre toutes pour certains phénomènes qu'elle fait naître et développe dans notre for conscientiel, est aussi souvent physique, au sens étendu du terme, que morale (21).

III

Le problème téléologique. — Causes et fins.

On a souvent opposé, d'une manière absolue, la finalité à la causalité. Et comme toujours, le vieux jeu des antinomies a fini par obscurcir les idées, par dénaturer le sens exact des mots.

Nous en sommes là aujourd'hui : la causalité et la finalité sont devenues pour les philosophes ce que l'ordre et la liberté furent longtemps pour les politiques, ce que le capital et le travail semblent être encore pour les économistes, ce que blanc bonnet et bonnet blanc seront toujours pour les esprits illogiques, — deux drapeaux agités à tort et à travers et qui nous divisent, sans profit aucun pour la vérité, en deux camps ennemis. Les matérialistes prirent parti pour la causalité contre la finalité dont les idéalistes se déclarèrent aussitôt les servants fidèles.

La finalité est un concept auquel l'esprit humain

ne saurait renoncer sans perdre son rang dans la hiérarchie universelle, sans abdiquer son empire sur les choses et les êtres. Elle forme le trait distinctif, la marque propre de l'existence morale ou sociale.

Mais, loin d'exclure la causalité, loin d'en être l'antithèse, ni même une sorte de déviation fondamentale, la finalité est un simple développement, une phase supérieure, une transformation naturelle et nécessaire du processus mental qui consiste à lier les phénomènes épars, les apparences diverses, par le double nœud du rapport de la cause à l'effet, et de l'effet à la cause ; à les lier et à les maintenir dans cet état de proche union, seul moyen, pour la raison humaine, de maîtriser, de dominer le chaos des événements qui se déroulent sous ses yeux.

En passant du mode vital au mode social de l'existence, l'énergie universelle acquiert un degré nouveau et peu ordinaire de complexité ; un degré si inattendu, vraiment, qu'entre la vie et les manifestations de la conscience et de la pensée, nombre de bons esprits ont cru apercevoir une sorte d'abîme infranchissable et, à tout le moins, une ligne démarcative beaucoup plus nette et plus accusée que la frontière qui sépare les phénomènes vitaux des phénomènes inorganiques (ces deux classes de faits obéissant aux lois du mécanisme, et les phénomènes psychiques étant censés y échapper).

Quoi qu'il en soit, la causalité, cet effet direct sur notre esprit, cet écho ou ce retentissement, dans notre intelligence, de la complexité croissante des choses, devait elle-même, par le simple fait du passage de l'organique au surorganique, subir un changement, une modification plus ou moins profonde.

La causalité se transforma ainsi à nos yeux, — à nos yeux, dis-je, et nullement dans la nature — en finalité. Celle-ci, en somme, se peut donc considérer comme le signe mental dénotant le dernier degré où aboutit la complication naturelle des phénomènes (22).

Approfondissons les problèmes connexes de la causalité et de la finalité : nous n'y consacrerons jamais assez de temps ni de peine.

Invariablement, dans tous les ordres de faits naturels, la raison procède à cette première et importante différenciation du phénomène : elle le dédouble en cause et en effet. Mais cet effort rationnel atteint le phénomène de deux manières : soit d'une façon indirecte, comme cela a lieu dans les sciences du monde inorganique aussi bien que dans celles de la vie, où les idées sur lesquelles l'intelligence opère sont les substituts, les remplaçants des choses; soit d'une façon directe, ainsi que cela se produit dans les sciences du monde surorganique, où les idées qui occupent notre raison s'offrent comme l'objet immédiat de la différenciation causale.

Ce dernier cas fait éclater à notre insu l'identité directe, immédiate, de la cause et de l'effet. Ici ces deux faces du phénomène unique peuvent déjà régulièrement se substituer l'une à l'autre. La cause peut nous apparaître comme possédant tous les attributs de l'effet, et vice versa, l'effet peut nous impressionner comme réalisant toutes les qualités de la cause. Et cet effet mobile qui prend la place, qui remplit l'office de sa propre cause, forme précisément ce que nous appelons un but, une fin, un motif.

Un processus surorganique se déroule en une série, une suite de phénomènes considérés tour à tour comme des causes et des effets. Or, comment ces effets ou leur synthèse (et, plus ordinairement, un seul effet pris pour type de la classe entière) deviennent-ils des buts, se transforment-ils en causes?

Nous croyons que ce changement doit s'expliquer par la conscience de plus en plus claire, ou la connaissance de plus en plus nette, que nous prenons du processus.

Tout élargissement, toute augmentation du savoir nous enrichit de buts lointains, de motifs d'action de plus en plus variés. Nos découvertes sont toujours des découvertes d'effets, de résultats découlant de causes préexistantes. Savoir, c'est prévoir ou prédire de tels effets, et c'est en même temps renouveler notre provision de fins à poursuivre, ou même poser à l'activité humaine des buts nouveaux.

Voici encore une définition très simple du « but » ou de la « fin » : c'est la conscience (ou la connaissance) des effets, soit nécessaires, soit seulement possibles, dérivant de certaines causes données (23). Par exemple, n'est-il pas certain que vouloir acquérir les qualités qui distinguent un grand savant, c'est déjà posséder quelque connaissance, soit verbale (cas le plus fréquent), soit réelle, des résultats ordinaires d'une série de causes telles que le travail assidu, l'attention, la patience, la réflexion persistante, etc. D'autre part, ces résultats, devenus objets de connaissance, n'agissent-ils pas sur nous comme une cause produisant à son tour le travail, l'attention, la patience, la réflexion? Ainsi s'intervertit l'ordre primitif des phénomènes dans le temps, et ces phénomènes

se rangent en une nouvelle succession ou, plutôt, en deux séries parallèles, dont l'une demeure descendante, causale, et l'autre devient ascendante, finale.

Cette interversion est précisément ce qui donne naissance au phénomène appelé but ou motif. Elle constitue la caractéristique essentielle (du moins jusqu'à plus ample informé) de la nature surorganique ou morale. Par contre, doter de buts la nature inorganique ou même vivante, — par exemple, en interprétant d'une façon téléologique les structures et les fonctions animales, — c'est saper par sa base l'édifice entier de la science, c'est prématurément effacer les limites qui séparent les principaux domaines scientifiques, c'est détruire l'œuvre le plus fructueux de la raison.

Le philosophe appartenant à l'école moniste n'oubliera jamais que, par sa nature aussi bien que par son origine, toute fin est un *effet*. Et il concevra aisément que l'illusion *téléologique* consiste, non pas à faire de cet effet une cause, mais bien plutôt à refuser d'admettre l'identité parfaite de la cause et de l'effet; soit encore, d'une façon générale, à croire à la *contrariété absolue* des choses, au dualisme immanent de l'univers. Quant à la finalité telle que nous l'entendons et la définissons, comme une transposition logique des deux termes de l'équation causale, sa légitimité dans la vaste sphère des sciences du monde surorganique nous semble ne pas pouvoir être mise en doute.

Là où il n'existe aucune *science de l'effet*, aucune *prévision*, d'abord empirique, ensuite de plus en plus théorique ou scientifique, il ne saurait y avoir aucune *connaissance du but*. Dans ces conditions qui appartiennent au monde physique et qui caractérisent,

en outre, les termes inférieurs de la série vivante, l'effet reste toujours un simple effet; il ne devient jamais une fin, un phénomène surorganique capable de se réengendrer, de se renouveler indéfiniment lui-même. Il serait puéril d'insister sur cette tautologie. Au contraire, partout où il y a prévision et, par suite, formation de buts, il y a déjà apparition manifeste, si chétive fût-elle, du surorganique, c'est-à-dire du moral ou social (24).

Débarrassée des illusions naturistes et anthropomorphes qui la défigurent, la finalité remplit étroitement les cadres de l'éthique, qui pourrait tout aussi bien s'appeler la science du but ou du motif (25). Mais est-ce à dire que le *devoir-être* prime ou même précède, dans la sphère morale, l'*être*? Cette prétention d'une puissante école métaphysique nous semble une pure logomachie. Toutefois, la transformation de l'effet en but (ou en cause de sa propre cause) nous donne la clef du vieux mystère de l'impératif catégorique. Dans tous les autres domaines naturels, le devoir-être (la persistance dans l'être) se conçoit comme l'effet de l'être; ou, d'une façon très générale et très abstraite, comme immanent à l'être. De même pour le *devenir* qui, dans sa signification la plus ancienne et la plus profonde, apparaît tel qu'une simple conséquence, un résultat de l'être. Mais, dans la sphère surorganique, où l'effet tient l'office de la cause, le *devenir*, sous les noms d'évolution et de progrès, se transforme en fin morale, en but posé à l'activité individuelle et collective (26).

La science du but ou du motif, la morale, se pourrait encore concevoir comme la science de la *volonté*, de la détermination surorganique, distinguée du

simple mécanisme, soit inorganique, soit organique. La volonté se définirait ainsi qu'une « appétence de l'effet » qui serait déjà idéologique, rationnelle, ces deux derniers attributs impliquant une vue claire de l'effet et signifiant que sa transformation en but ou motif est en voie de s'accomplir.

Ainsi se justifierait jusqu'à un certain point le vague sentiment qui poussa plusieurs grands métaphysiciens à reconnaître dans la volonté l'âme cachée des choses. Ces penseurs ne se trompèrent qu'à demi; ils péchèrent surtout par excès de généralisation. La volonté forme l'intime essence, tout au plus, du psychisme surorganique qui par là se différencie du reste des phénomènes (27).

Quoi qu'il en soit, loin de nous paraître gouverné par un ensemble de lois psychosociales, basées sur des lois biologiques, le processus finaliste nous impressionne, d'habitude, comme un *fiat* arbitraire, un *choix* tout à fait libre. Cette illusion, à mon sens, peut s'expliquer de la façon suivante. Une cause, idéologique en dernier ressort, produit un effet qui, s'il demeurait à l'état passif, sans réagir sur sa cause première et la forcer à se reproduire, à se répéter en engendrant les mêmes résultats, n'aurait jamais pu faire naître en nous le mirage de la liberté. Mais voici que, à la suite et en raison de phénomènes très complexes formant la substance de notre *moi*, de phénomènes qui, en dernière analyse, se résolvent en idées (conscience, connaissance), ce choc en retour (rendu possible par l'identité essentielle des termes du rapport causal) a effectivement lieu : l'effet primitif devient pour nous une *fin*, et la cause primitive un *moyen*. Dès lors, une telle nécessité idéologique nous

semblera autrement conditionnée que le mécanisme organique ou inorganique. Obéissant à une loi profonde de notre intelligence, nous opposerons entre eux ces deux processus : l'un nous paraîtra involontaire ou déterminé, et l'autre volontaire ou indéterminé. Or, c'est là que nous guette l'illusion dualiste ou agnostique. La nécessité morale n'est pas d'une autre nature que le mécanisme physique; elle constitue seulement, dans le même genre, une espèce nouvelle.

A ce point du débat, nous rencontrons cette grosse question, le vieux problème des facultés de l'esprit : qu'est-ce que la raison, le sentiment et la volonté, ou encore le jugement, l'émotion et le désir? Faut-il conserver cette classification tripartite? Et que signifie-t-elle au juste?

La matière, l'objet d'une émotion ou d'une volition, c'est toujours un plaisir ou une peine. Or, le même contenu s'observe dans la sensation. L'émotion et la volition ne seraient-elles donc que de la sensation? Incontestablement. Mais l'une aussi bien que l'autre sont, comme la pensée elle-même qui les éclaire en les unissant, de la sensation transformée sous l'influence active d'un nouveau facteur : la socialité, rudimentaire chez les animaux, et très développée, très affinée, devenue toute-puissante chez l'homme. Faut-il en conclure l'identité essentielle des trois termes psychiques fondamentaux : émotion, jugement, volition? Les faits connus et les expériences les mieux contrôlées ne laissent guère de place au doute à cet égard; mais cela n'empêche point, en descendant l'échelle abstractive, de différencier tous ces états conscientiels, de les considérer comme

autant d'espèces d'un genre unique. Et voici l'hypothèse à laquelle nous croyons pouvoir nous arrêter pour expliquer ces différences.

L'émotion constitue la première phase du processus qui transforme une sensation agréable ou pénible en une idée de plaisir ou de peine. Pendant un laps de temps plus ou moins long, l'idée reste vague, imprécise, trouble : c'est de l'émotion. Mais à mesure qu'elle se remplit de rapports exacts, déterminés, vérifiés, ses contours se dessinent, son contenu s'accuse en traits saillants; l'émotion change alors de caractère et de nom : elle devient de la discrimination, elle s'appelle jugement.

Dans la même série, la volonté apparaît comme un degré de complication nouveau et surtout autrement conditionné que le jugement ou la pensée.

La volonté est toujours précédée et préparée par l'ébranlement idéologique qualifié par nous comme une émotion. Ce caractère apparie la volonté au jugement, à l'idéation proprement dite. En quoi donc, en somme, la volition se distingue-t-elle de l'émotion, d'une part, de la pensée, de l'autre?

Volition et pensée sont toutes deux de la sensation transformée, de l'émotion *spécialisée*; mais dans chaque cas la transformation et la spécialisation se produisent selon un *mode* ou un *rythme divers*. Il s'agit de saisir et d'apprécier la différence. Aidons-nous d'une nouvelle hypothèse. Supposons que la pensée soit de l'émotion caractérisée par ce trait spécifique : l'idée vague de plaisir ou de peine s'emplissant, tel un cadre vide, de plaisirs et de peines déterminés et qui se rangent en une série d'antécédences et de conséquences, c'est-à-dire en une suite

de causes et d'effets. La *causalité*, tel serait donc l'attribut essentiel de la pensée, de la raison, du jugement.

L'idéation proprement dite ne dépasse jamais la causalité. La volition, au contraire, dépasse le lien causal, ou plutôt (car le mot dépasse tendrait à faire considérer la volition comme quelque chose de supérieur à l'idéation, ce qui n'est pas), inaugure à son égard un rapport différent, un rythme mental nouveau, un point de vue d'une autre sorte. Sous le nom de but ou de fin, le conséquent devient ici l'antécédent, et sous le nom de moyen, la cause devient l'effet. Tandis que l'idéation représente l'ordre extérieur, ou objectif, entre des groupes de sensations, la volition renverse les termes de ce rapport, elle représente, entre les mêmes données sensibles, l'ordre intérieur ou subjectif. L'idée d'une femme, par exemple, n'intervertit pas l'ordre objectif des données sensibles, l'antécédence et la conséquence de certains plaisirs et de certaines douleurs, transformés idéalement et déterminés par cette antécédence et cette conséquence elles-mêmes. La volition qui a pour objet ou contenu une femme, renverse, au contraire, cet ordre; elle fait d'un certain plaisir (jouant le rôle de résultat dans le processus idéatif) un but, c'est-à-dire une cause tendant à se reproduire elle-même. En un mot, ce qui caractérise le phénomène mental, c'est, dans le premier cas, la *causalité*, et dans le second, la *finalité* qui ainsi nous apparaît comme le postulat efficace de toute *activité consciente* (28).

La finalité forme la condition nécessaire de l'acte conscient. L'activité scientifique subit naturellement cette règle. Elle est, elle restera toujours foncière-

ment finaliste. Toute recherche scientifique tend à élever la connaissance des lois de la nature au rang de fin ultime; nous sommes ainsi conduits à voir dans de telles lois la cause première des phénomènes, sans prendre garde qu'en réalité, ce sont les phénomènes qui engendrent leurs propres lois.

Mais bien que le labeur du savant soit marqué du sceau téléologique, il serait oiseux d'en tirer la conclusion que le but de la science et sa méthode consistent, plutôt que d'étudier les causes des phénomènes, à s'enquérir de leurs fins.

Dans une enquête sur la destinée des choses, la téléologie joue le rôle même qui lui appartient dans une enquête sur leur origine. Accordons à l'adversaire que les fins soient un sujet aussi digne d'attention et d'intérêt que les causes. Mais leur étude ne forme-t-elle pas le contenu, l'objet propre du savoir pratique, appliqué? L'étude des causes, au contraire, emplit la connaissance théorique, le savoir abstrait. Or, on ne doit pas confondre ces deux sortes de connaissances, ni permettre à l'une d'empiéter sur le domaine de l'autre.

Sous ce rapport, les diverses sciences se comportent de la même manière. La mécanique appliquée étudie les fins des processus mécaniques, pendant que la politique examine les fins des processus sociaux. Par contre, la sociologie abstraite se préoccupe fort peu des fins de l'activité sociale, et la mécanique rationnelle ne se soucie guère des fins de l'action mécanique. Si donc la sociologie moderne croit pouvoir expliquer les phénomènes sociaux en nous montrant à quoi ils servent, en déterminant leurs fins ou leurs buts (décorés, peut-être par un reste

de pudeur scientifique, du nom de fonctions), c'est qu'elle n'est pas encore sortie, même chez ses meilleurs représentants, les Comte et les Spencer, de la phase empirique. Tant que durera un tel état de choses, la causalité exacte des processus psychosociaux et la véritable genèse des faits surorganiques lui échapperont à peu près complètement. A la place de lois sociales aussi infrangibles que les lois de la pesanteur ou de la vie, nous aurons des hypothèses plus ou moins ingénieuses, mais toujours vagues, sur la force progressive « qui pousse l'homme à améliorer sans cesse sa condition », sur la tendance au bonheur, sur « l'économie qui préside à l'application et à la distribution des efforts », etc.

Mais la finalité, nous objectera-t-on, ne constitue-t-elle pas le propre attribut, le signe auquel se reconnaît le phénomène surorganique? et ne doit-elle pas, en ce sens, former le sujet spécial des analyses du sociologue? Incontestablement. Toutefois, le sociologue l'étudiera exactement comme le physicien étudie les phénomènes caloriques ou le chimiste les combinaisons de la matière. Il lui appliquera la méthode qui des effets connus remonte directement aux causes inconnues, qui cherche à pénétrer celles-ci, qui montre comment les phénomènes s'engendrent les uns les autres ou comment ils deviennent ce qu'ils sont, qui découvre les propriétés dites objectives des choses et laisse de côté leur aspect subjectif, les fins auxquelles les choses servent, les besoins qu'elles excitent ou satisfont, l'utilité qui en dérive. C'est même ainsi, en employant les sûrs procédés de la recherche expérimentale, en augmentant sans cesse notre savoir des causes (des phénomènes

de finalité aussi bien que de tous les autres), que le sociologue parvient à nous prémunir contre les illusions téléologiques mille fois plus difficiles à déraciner que les nombreuses erreurs de nos sens. En un mot, la sociologie abstraite étudie la genèse des phénomènes surorganiques de finalité, tandis que l'étude des fins de la causalité sociale, si l'on peut s'exprimer ainsi, doit être strictement réservée à la technologie correspondante, à la sociologie appliquée, dont la partie élémentaire constitue ce qu'on appelle la morale pratique (29).

IV

Corollaire. — Esquisse d'une théorie générale du crime.

L'étude du crime semble être appelée à jouer à l'égard de la sociologie un rôle pareil à celui que l'étude des maladies a longtemps tenu par rapport à la biologie.

Le crime est le « mal collectif » par excellence. Comme tel, il possède une nature essentiellement surorganique ou, si l'on aime mieux, psychosociale. L'idée de crime est inséparable de l'idée de responsabilité. Commençons par examiner cet aspect du problème.

Un acte est appelé volontaire et son auteur en est dit responsable, lorsque l'on constate ou s'imagine avoir constaté, chez l'agent, le pouvoir de différencier l'acte, de le ranger dans la classe soit des effets (ou des buts) favorisant la socialité, soit des effets (ou

des buts) qui lui sont contraires. Or, un tel pouvoir s'assimile à une série de connaissances qui, embrassant un ordre très complexe de phénomènes, forment autant de germes primitifs de l'éthique et, par suite, de la sociologie tout entière.

Appréhension, doute, conjecture, présomption, conviction, certitude, innombrables sont les états conscientiels servant de véhicule à ces germes; ces nuances sont très sensibles dans la pratique, mais elles importent peu à l'explication abstraite des phénomènes moraux.

L'homme que ses pareils jugeront dénué du pouvoir discriminatif, pourra commettre tel acte rentrant, aux yeux de la plupart des autres hommes, dans la catégorie des actions destructives de l'intérêt général, — il en sera déclaré irresponsable.

A toutes les époques et sous toutes les latitudes, l'humanité érigea en axiome juridique que, seule, la connaissance du mal appelle le châtiment.

L'innocence de l'agent ignorant fut proclamée en dépit de l'évidente nocivité de son acte. Les prêtres, ces premiers sociologues, et, plus tard, les légistes se montrèrent les zélés défenseurs de l'immunité ainsi accordée au défaut manifeste de connaissance morale.

Telle était et telle est encore la théorie, l'opinion dogmatique qui fait loi dans cette matière. Mais la réalité sociale ne se plia jamais complètement à une pareille doctrine. Elle se conforma plutôt, dans la grande majorité des cas, à la norme opposée. La société a toujours puni et elle punit encore régulièrement l'ignorance, et rien que l'ignorance (30). Peut-être réagit-elle ainsi contre les causes qui entravent

la marche normale de son évolution et cherche-t-elle, d'une façon inconsciente, à se protéger contre le vaniteux empirisme de ses propres législateurs.

D'autre part, dans toute société un peu développée, le contenu des consciences individuelles apparaît comme très différencié : la somme acquise de savoir et sa composition varient ici d'un membre du groupe social à l'autre. Tôt ou tard, par suite, un conflit d'opinions s'élève qui fait surgir les partis, les majorités plus ou moins compactes et les minorités plus ou moins actives. Un problème nouveau se pose : celui de la tolérance, de la liberté de penser, de parler et d'agir selon le degré ou la qualité du savoir individuel.

Le passé avait cherché la solution de ce grave problème dans la domination exclusive des idées et des sentiments consacrés par une longue habitude, sur les idées et les façons de sentir dissidentes, soit encore dans l'oppression absolue exercée contre le savoir et la conscience des minorités. Le présent préconise à cet égard un moyen terme, une sorte de demi-sujétion et de demi-oppression de l'individu social. Aujourd'hui, on admet volontiers la liberté de penser, et on entoure de sérieuses garanties le droit d'exprimer ses opinions. Mais on s'arrête encore devant la liberté ou plutôt la *nécessité* d'agir. Je dis nécessité, car dans le cas de l'action aussi bien que dans celui de la parole et de la pensée, le savant, qu'il soit physiologiste ou sociologue, constate toujours le même déterminisme rigoureux. Comment l'avenir résoudra-t-il cette irritante question? Nous ne saurions le prévoir; mais peut-être les générations futures trouveront-elles en leur psychicité col-

lective, de plus en plus développée et affinée, une source nouvelle d'énergie morale qui leur permettra de faire disparaître ou de considérablement atténuer l'illogisme contemporain.

Le pouvoir de discerner entre les effets (ou les buts) propices à l'épanouissement collectif et les effets (ou les buts) qui lui sont hostiles, cette sorte de conscience psychosociale sert à reconnaître, parmi la foule des actes et des agents quelconques, l'acte moralement volontaire et l'agent socialement responsable. Ce qu'on appelle l'*intention* morale n'est pas autre chose que cette « aperception » altruiste, cette discrimination des intérêts du groupe.

Mais une telle équivalence précisément exclut l'indétermination de l'acte ou la prétendue liberté de choisir entre deux lignes de conduite opposées. Cette liberté n'existe pas.

L'illusion qui nous pousse à la concevoir tire ses principales racines aussi bien de l'extrême complication des causes qui entrent en jeu pour produire le moindre fait social, que de la facilité avec laquelle le raisonnement téléologique renverse l'ordre primitif dans la séquence des phénomènes.

Nous parlons de liberté et de responsabilité chaque fois que, dans la masse chaotique des « motifs » qui nous forcent à agir, nous discernons deux tendances parallèles évoluant en sens contraire; et nous admettons la nécessité et l'irresponsabilité chaque fois qu'une action nous semble produite par un groupe homogène de causes évoluant en une seule direction. Or, si le premier cas forme, en effet, la règle, le second semble être moins qu'une exception; il est purement imaginaire. Notre vue, habituée aux con-

trastes accentués ou forts, n'aperçoit plus les oppositions faibles, les divergences à peine marquées. Il s'ensuit que dans la plupart des cas, sinon dans tous, nous dotons l'agent supposé responsable d'une somme ou d'un degré de savoir qu'il ne possède pas en réalité; et nous accordons à l'agent supposé irresponsable le bénéfice d'une ignorance qui n'est pas, du moins à ce point, la sienne. Dans la pratique, les choses s'arrangent tant bien que mal. Les excès de sévérité se compensent par des excès de faiblesse. Mais dans nos discussions théoriques nous poussons l'illogisme à l'extrême.

La responsabilité a pour sanction la pénalité. Ces termes sont plus que corrélatifs, ils expriment deux aspects différents d'un phénomène unique. La responsabilité se constate chaque fois que l'individu réagit, d'une façon consciente, sur le milieu social. Et la pénalité entre en scène et s'affirme dès que la société réagit à son tour, d'une manière consciente, sur les individus reconnus responsables (31).

Ces deux réactions s'enchaînent étroitement et se suivent, se renouvellent dans un ordre qui ne varie guère. Des limites flottantes (comme les opinions humaines qui les fixent pour un laps de temps) séparent le bien que l'individu peut faire à autrui, ou à la société en général, du mal qu'il peut leur infliger. Or, des causes psychosociales nombreuses et diverses (l'ignorance, la misère, la passion, le fanatisme religieux, politique, etc.) guettent l'individu et le poussent à franchir, sur tel ou tel point, cette vague frontière. Ainsi naissent la *faute* et le *crime*. Mais des limites également flottantes séparent, de même, le bien que la société peut faire à ses membres, du mal

qu'elle peut leur infliger. Et des causes psychosociales diverses, parmi lesquelles la faute et le crime occupent aujourd'hui la première place, incitent, à leur tour, les collectivités humaines à commettre une transgression toute pareille. A cette nouvelle série d'effets nous donnons le nom de *châtiment*.

La parité d'essence qui existe entre ces deux classes de phénomènes, la faute et la punition, ne semble pas douteuse. Souvent encore, néanmoins, *invita Minerva*, on conteste cette thèse. Force nous est donc de revoir les principaux arguments qui militent en sa faveur.

1° Le crime, dit-on, appelle le châtiment comme son effet nécessaire. Or, partout dans la nature, les effets participent de l'essence de leurs causes. Loin donc de pouvoir effacer ou détruire le crime, le châtiment sera sa répétition, sa renaissance. Cet effet reproduira sa cause. Les criminologistes et les statisticiens modernes ont déjà maintes fois observé un résultat qui, à première vue, paraît étrange, à savoir, que la multiplication et l'aggravation des peines, loin d'atténuer ou d'affaiblir la criminalité, semblent, au contraire, favoriser sa croissance. Le crime, certes, ne dépend pas uniquement de son effet, la peine; il a des causes multiples et profondes qu'on a plus d'une fois indiquées d'une manière générale. Un affaiblissement notable de ces causes entraîne à sa suite une diminution de la criminalité. Néanmoins, dans la plupart des cas, nous attribuerons faussement l'amélioration morale ainsi obtenue à l'influence de la peine, c'est-à-dire du crime lui-même considéré dans une phase ultérieure de son développement (32).

La criminalité engendre la pénalité, et celle-ci renforce celle-là. L'expérience journalière nous en fournit déjà des preuves palpables; mais cette sorte d'expérience est sujette à caution : sa vue est naturellement courte, son horizon est borné. L'histoire, l'expérience des siècles qui se suivent, lui est de beaucoup supérieure. Or l'histoire prouve, par de nombreux et mémorables exemples, que toute action oppressive ou répressive suscite une réaction de la même espèce. Elle montre, en outre, que la criminalité et la pénalité s'élèvent et tombent en même temps. Pour que l'une ou l'autre s'atténuent d'une façon appréciable, il faut que leurs causes communes se modifient profondément (33).

2° Certes, outre son effet direct qui est de conserver, de perpétuer le crime, la pénalité peut produire des effets indirects. Une société qui pendant de longs siècles aurait exterminé sans pitié une catégorie quelconque de criminels, eût peut-être fini par s'en débarrasser. Une forme spéciale du crime se serait affaiblie ou aurait disparu complètement. De même, une société qui n'aurait laissé vivre que les plus beaux spécimens de la race, eût sans doute enrayé d'une façon appréciable, dans ses limites géographiques, la multiplication des êtres physiquement difformes. Mais dans un cas comme dans l'autre, elle n'aurait pas tari les sources vives du crime, ni celles de la faiblesse physiologique. Pour être composée d'une façon très différente, la somme des maux ou des douleurs morales et celle des maux et des douleurs physiques n'eussent nullement été amoindries ou réduites. La criminalité, en particulier, comme l'histoire le prouve pour tous les cas de

répression inexorable, serait réapparue, aggravée, revêtue souvent de nouvelles et étranges formes.

3° De ce que le crime est nécessaire, de ce qu'il est déterminé d'une façon rigoureuse, il ne saurait résulter que le châtiment doive ou puisse s'abolir. La conclusion juste serait plutôt que le châtiment, effet direct du crime, est également soumis à des règles inéluctables. Mais une autre déduction s'impose encore à l'esprit.

Entre les forces morales qui, alliées aux forces biologiques, produisent l'individu, et celui-ci, il existe une différence qui nous apparaît, à la longue, comme une phase parcourue, une évolution, un changement, un progrès. L'individu, considéré abstraitement, est toujours supérieur à la foule envisagée de la même façon. D'ailleurs, une collectivité ne peut manifester ou réaliser ses énergies latentes que par le moyen des individus qui la composent. Or, la pénalité, le crime collectif, pour pouvoir, sinon s'abolir, du moins s'atténuer, doit prendre la même route. C'est la lutte vaine ou stupide de l'individu contre les conditions de son existence sociale qui, diminuant sans cesse d'intensité et variant ses formes, changeant d'aspect, peut seule conduire à l'adoucissement progressif et aux autres transformations quelconques des peines édictées par le législateur.

Faut-il cesser de punir? Oui, certes, si la question pouvait seulement se poser. Car abolir le châtiment, c'est abolir du même coup le crime. Empêcher qu'un effet se produise, c'est empêcher sa cause de se manifester, c'est la refouler, du réel, de l'actuel, dans la sphère, sinon du néant, du moins de la virtualité pure.

Mais le malheur est que cette méthode n'a encore jamais réussi à personne. Ce n'est pourtant pas faute de s'en être servi. Elle a toujours été le procédé favori des hommes, le moyen auquel ils recouraient dans les cas les plus graves. La médecine symptomatique aussi bien que la politique dite opportuniste en témoignent suffisamment. Combien de fois n'est-on pas parti en guerre contre les suites de telles ou telles modifications pathologiques du sang et des tissus, ou contre les effets de certaines passions, ou, sous le nom euphémique d'abus, contre les conséquences de telle ou telle organisation de l'État, de la propriété, de la famille? Ces escarmouches, que certains historiens envisagent comme la trame même de ce qu'ils nomment emphatiquement « le progrès », furent l'école où l'humanité apprit à ses dépens que dans le monde social comme dans la nature extérieure, un effet ne se peut modifier que si l'on agit sur les conditions qui le précèdent et lui donnent naissance. Ce qu'il faut faire, dans cet ordre d'idées, c'est étudier avec soin, à l'aide des méthodes scientifiques déjà éprouvées, les phénomènes connexes de la criminalité et de la pénalité. Il semble évident qu'à mesure des progrès du savoir social et de sa diffusion dans les masses, l'humanité, acceptant pour infrangibles les lois essentielles de la vie en commun, résistera mieux à la sotte tentation de les violer. J'excepte de cette règle les temps de crise aiguë, alors que les vieux préjugés se décomposent rapidement et que l'édifice artificiel d'une législation en désaccord avec des mœurs déjà modifiées s'ébranle et croule de toutes parts. Mais est-il besoin d'ajouter que la pénalité évoluera dans le même sens? On

punira moins et on punira d'une autre façon. Le duel immémorial entre les individus ignorants et indisciplinés et la société non moins ignorante et lâchement vindicative, ainsi que le sont toutes les foules, cessera, s'il doit cesser un jour, comme finiront les guerres entre peuples : par une aversion de plus en plus invincible contre la lutte bête, inutile, impie, aversion qui sera la suite nécessaire d'un changement profond dans les conditions intimes de la vie sociale.

4° D'ailleurs, en ce qui touche les rapports étroits et multiples du crime et du châtiment, la question de priorité ou d'antécédence reste ouverte. A cet égard, deux hypothèses également plausibles sont en présence. Aujourd'hui la pénalité semble suivre la criminalité comme l'ombre suit le corps. Mais en fut-il toujours ainsi? Le crime collectif n'entra-t-il pas le premier dans la lice historique? L'attaque brutale de l'homme isolé, par ses compagnons réunis pour cette fin, ne suscita-t-elle pas l'*action défensive* de l'individu, action qui peu à peu devint une habitude et dégénéra en contre-attaque, stigmatisée dès lors par la collectivité comme une transgression volontaire des lois divines et humaines?

Cette genèse du crime n'a rien d'excessif ou d'étrange. Elle semble, au contraire, pouvoir parfaitement s'harmoniser avec la thèse fondamentale nous présentant l'individu comme le produit direct du milieu surorganique qui le baigne de toutes parts, qui le forme à son image, qui l'assouplit à sa règle, qui le soumet aux conditions inéluctables de l'existence en commun.

Certes, l'individu n'est pas que le produit du

psychisme collectif ou de la société qui l'entoure. Il a d'autres origines encore, qui sont purement organiques; et tant qu'on ne les prend pas en considération, la théorie générale du crime apparaît incomplète, obscure, et son arbre généalogique — singulièrement ébranché.

Cette chose abstraite, le crime, revêt sa pleine signification alors seulement qu'on a franchi les frontières du royaume de la vie et qu'on s'est élevé assez haut dans les régions de l'idée pure. Mais cette chose concrète, l'acte criminel accompli dans telles ou telles circonstances, par tels ou tels individus, offre toujours deux faces : l'une sociale ou surorganique, et l'autre vitale ou organique.

Un meurtre, par exemple, ne saurait s'effectuer sans un certain déploiement de force musculaire et nerveuse qui constitue son aspect biologique. Or, quand un acte criminel a lieu, il nous semble qu'une lutte entre ces deux formes de l'énergie universelle, la forme supérieure qui exprime la force morale, et la forme inférieure où s'incarne la force vitale, précède l'acte et le détermine en donnant la victoire à la bête sur l'homme. Sans doute, les choses se passent, en réalité, d'une manière différente, et il y a dans cette idée de lutte une dose considérable d'illusion. Quoi qu'il en soit, les origines organiques de l'individu se reflètent dans tous ses actes, les bons aussi bien que les méchants. Et à ce point de vue qui tient surtout compte des manifestations externes, le crime se laisse fort bien définir comme un retour en arrière, une rétrogression du supérieur vers l'inférieur, une rechute du surorganique dans l'organique.

Je n'ai pas besoin d'ajouter que cette définition, qui relève plutôt de la science concrète que de la science abstraite (où elle serait superficielle), qui appartient plutôt à la psychologie qu'à la sociologie, s'applique également à la pénalité, au crime collectif.

5° Quelles que soient les origines de la faute individuelle, qu'elle dérive d'une façon directe de la faute collective, que l'homme criminel nous apparaisse comme le fruit ou la fleur de la société criminelle (34), ce qui semble assez probable; ou que, pour expliquer le phénomène de la criminalité tel qu'il se présente aujourd'hui, on admette une sorte d'autogenèse, une formation indépendante plongeant ses racines dans le terrain où s'épanouit le produit indirect de la société, l'individu, — toujours on se voit obligé de reconnaître, entre le mal que l'individu inflige à son *semblable* (35), c'est-à-dire, au fond, à la collectivité, et le mal que la société inflige à l'individu, c'est-à-dire, en fait, à sa propre parcelle constitutive, une analogie étroite, une similitude essentielle et frappante.

Déterminés par des causes nombreuses et complexes, ces deux phénomènes sont également nécessaires. Mais l'homme, animal finaliste par excellence, convertit volontiers la nécessité qu'il ne saurait éviter, qu'il doit subir, en utilité qui lui convient, qui lui plaît, qui flatte ses goûts dominateurs. Aussi l'humanité ne tarda-t-elle pas à découvrir, en premier lieu (question de simple majorité, les punisseurs étant plus nombreux que les punis), l'utile fonction du châtiment, de la pénalité, et ensuite, peu à peu, la fonction utile du crime lui-même. On soutient notamment que ce dernier sert à nous dévoiler les

tares secrètes du corps social. La thèse se peut défendre. Mais n'est-il pas manifeste qu'une fonction toute pareille incombe à la pénalité, au crime collectif, indicateur des causes morbides profondes? Si l'accroissement des crimes contre la propriété, par exemple, prouve l'organisation défectueuse de celle-ci, la sévérité des peines édictées contre ces sortes de transgressions démontre, à son tour, la gravité de la diathèse.

Assimilant le crime individuel à une maladie, volontiers on nous présente le crime collectif comme une médication destinée à prévenir le mal, à l'arrêter, à le cantonner dans des limites de plus en plus étroites. Le parallèle pourrait s'accepter si avec le crime proprement dit on comparait non la pénalité, mais l'illusion que l'universelle et nécessaire existence du châtiment fait naître dans l'esprit des majorités sociales. Oui, ces majorités ont toujours cru à l'utilité suprême du talion : la délivrance, le salut étaient, pour elles, à ce prix. Jamais elles ne mirent sérieusement en doute la haute efficacité d'une thérapeutique qui leur semblait aussi simple que rationnelle. Mais ces mêmes majorités ne furent-elles pas un jour aussi ardentes à soutenir et à défendre certaines panacées médicales qui tuaient peut-être plus de monde que les maux dont ces remèdes devaient amener la disparition? Il semble donc loisible de suspecter le bien fondé de l'antique sentiment populaire, et il semble permis de lui opposer, ne fût-ce que par manière d'hypothèse, la doctrine qui, loin d'envisager la répression pénale ainsi qu'un essai, même malheureux, de guérison, y voit plutôt un véritable état pathologique. Celui-ci affecterait, non

plus, comme fait le crime, une minorité insignifiante, mais une majorité considérable, sinon la collectivité tout entière. Du reste, l'histoire religieuse, politique et économique de l'humanité le prouve amplement, les violateurs des codes de justice peuvent s'illusionner dans le même sens. Ils semblent très susceptibles de prendre leurs crises pathologiques les plus aiguës pour autant de tentatives — infructueuses, mais méritoires — de remédier aux maux dont souffre le corps social (36).

6° Au large point de vue auquel se place le philosophe, *nécessaire* veut simplement dire *existant*. Ce terme implique que ce qui est est, et restera invariable dans des conditions invariables. Mais il implique aussi que le phénomène se modifie du tout au tout avec les conditions qui le constituent plutôt qu'elles ne le déterminent.

Or, les esprits peu scientifiques semblent croire que le nécessaire est ce qui sera sous n'importe quelles conditions. Ils confondent la nécessité avec la fatalité. Et ils ne voient pas que ces prétendues fatalités, le crime et sa punition, se résolvent en simples *constats d'existence*, sinon même en constats de *variabilité extrême*. Un crime ou un châtiment nécessaires sont précisément un crime ou un châtiment qui demain, peut-être, n'existeront pas sous ce double aspect. Cela est d'une évidence banale et l'histoire des peuples est remplie de tels changements (37).

« Une loi générale de notre intelligence, disais-je, il y a quelque vingt ans, dans ma *Sociologie* (38), nous incite à considérer toute espèce de phénomènes au moins sous deux aspects... Cette bipolarité se fait

jour à travers la série entière des sciences... Elle se traduit, dans le monde inorganique, par la distinction entre le repos (l'équilibre) et le mouvement, ce qui donne lieu aux considérations statiques et dynamiques, et, dans le monde organique, par la distinction entre la structure et la fonction, ce qui donne naissance aux points de vue anatomique et physiologique. Les phénomènes du monde social sont soumis à la même loi. Il est assez indifférent de constater leur dualité d'aspect sous la dénomination de statique et de dynamique, ou sous celle d'anatomie et de physiologie... Toutefois, il semble nécessaire d'introduire en sociologie un troisième point de vue, emprunté également à la biologie »...

La raison aborde ici une dernière différenciation des phénomènes. Ce classement est très curieux et très instructif. Il forme l'un des points les plus controversés de la théorie de la connaissance. C'est l'opposition entre le *normal* et l'*anormal*.

Aujourd'hui, on ne croit plus au *miracle*, et les deux grandes écoles du passé, celle du *libre arbitre*, hasard des actes raisonnables, et celle du *hasard*, libre arbitre des événements où la raison n'intervient pas, ont perdu la majorité de leurs adeptes. Les anciennes confusions ne se tolèrent point. On serait, par suite, mal venu de traduire les termes de normal et d'anormal par les expressions, naguère encore synonymiques, de *régulier* et d'*irrégulier*. L'anormal suit sa règle comme le normal subit la sienne. On soupçonne même avec raison que ces deux règles n'en font qu'une, qu'elles ne divergent pas dans la réalité objective, impersonnelle, préservée, autant que possible, des illusions psychiques du sujet qui

en prend conscience et qui l'observe. Dans une foule de cas, cette unité de la loi qui détermine le cours des choses nous semblant normales aussi bien que celui des choses nous paraissant anormales, est un fait reconnu, démontré, évident. Mais s'il en est ainsi, que reste-t-il du contraste entre de telles apparences, et à quel usage cette opposition peut-elle encore servir (39)?

Le crime est nécessaire. Il l'a été dans le passé, il l'est aujourd'hui. C'est entendu. Les phénomènes désignés par ce vocable se rangent parmi les conditions qui toujours donnèrent et continuent à donner à la vie sociale sa physionomie, sa forme connue, habituelle.

L'évolution des sociétés se laisse entièrement réduire à l'existence et au développement des idées de bien et de mal, de juste et d'injuste, de vertu et de vice, de crime et d'acte licite; *idées* qui n'auraient jamais pu naître dans un cerveau humain en dehors des *faits* correspondants. La tautologie est parfaite, indiscutable; autant dire que $a = a$. Nous pouvons donc, sans crainte de nous tromper, conclure à la durée indéfinie mais relative, — la durée même que nous accordons à l'homme, à ses pensées et à ses actes — du mal, de l'injustice, du vice, du crime. En ce sens très étendu, l'affirmation que tous ces faits servent, sont utiles à la manifestation des faits opposés, est une simple traduction téléologique, profondément humaine, du rapport d'identité qui régit ses contraires, qui réunit ces espèces en classes, et ces classes en genres de plus en plus vastes.

Cette correction admise, je ne puis que louer la haute conscience des écrivains qui, se basant sur les

travaux de leurs devanciers, en arrivent à soutenir, malgré les idées courantes, que le criminel, « loin d'apparaître comme radicalement insociable, comme une sorte d'élément parasitaire, de corps étranger introduit au sein de la société, est un agent régulier de la vie sociale »; et que, par suite, « le crime ne doit plus être conçu comme un mal qui ne saurait être contenu dans de trop étroites limites » (40). Personne, je suppose, ne s'offusquera d'une semblable apologie, non pas, certes, du crime, du mal concret et tangible, mais du rôle, de l'efficacité sociale qui appartiennent au principe abstrait, à l'idée générale corrélative. Cependant, je ferai à ces écrivains une objection qui me semble capitale.

Dans la sphère sans limite de la pensée qui tend à comprendre le monde, c'est-à-dire l'infini lui-même, dans la pensée du philosophe, les contrastes les plus marqués s'effacent, les oppositions les plus radicales s'évanouissent, et l'unité rationnelle, l'identité logique des choses domine en maîtresse absolue. Mais à mesure qu'on descend des hauts sommets philosophiques, qu'on gagne les plateaux situés plus bas et les plaines fécondes en découvertes, en applications immédiatement utiles, le tableau change. Notre angle visuel se rétrécit, nous apercevons moins d'objets à la fois, mais nous distinguons à leur surface des lignes, des nuances, des marques qui nous servent de points de repère, qui nous permettent de reconnaître les phénomènes, de les classifier, de les séparer en espèces de plus en plus multiples. Nous foulons désormais le sol de la science spéciale (41).

Notre vue intellectuelle ne perçoit bien certains attributs des choses que lorsqu'elle contemple celles-

ci de près, en un groupe restreint de phénomènes. L'esprit doit se pencher, se baisser autant que possible vers la matière pour découvrir les qualités spécifiques des objets.

Certes, et je le répète, de telles qualités sont tout en surface et rien qu'en surface. L'analyseur le plus subtil, le micrographe le plus ingénieux ne pénètre ni l'essence cachée des faits qu'il étudie, ni le fond identique de la nature (42). Il a beau tailler dans le vif des réalités environnantes, il ne parvient qu'à multiplier à l'infini les points de contact entre les objets et notre sensibilité. Mais ces points d'approche ne constituent-ils pas précisément ce que nous appelons des apparences ou des *phènomènes*, seules portes ouvertes sur l'intimité profonde et obscure des choses? Notre savoir analytique, nos connaissances spéciales précèdent et préparent notre savoir synthétique, nos grandes vues d'ensemble (43).

Aussi, placés en face de phénomènes tels que le bien et le mal, l'acte licite et l'acte criminel, ou encore de phénomènes tels que la santé et la maladie, nous devons, ce me semble, malgré nos justes soupçons sur la nature artificielle de nos lignes démarcatives, nous devons, dis-je, étudier chacun de ces ordres de faits séparément, et les soumettre à des analyses distinctes. En d'autres termes, parce que nous admettons une théorie de la connaissance basée sur le principe de l'identité essentielle des contraires logiques, nous ne sommes pas tenus à confondre la vertu et le crime, comme le biologue n'est pas tenu, parce qu'il possède une théorie générale sur la vie et l'unité foncière de ses attributions, à confondre l'état sain des tissus et des organes avec leurs altérations

maladives. D'ailleurs, confondre et identifier sont deux procédés qui s'excluent l'un l'autre. On peut identifier les phénomènes, tout en reconnaissant la diversité de leurs manifestations sensibles, et l'on peut confondre ces dernières sans pour cela arriver à identifier les premiers.

Il faut donc, croyons-nous, à côté de l'éthique ou sociologie normale, laisser une large place à la *criminologie* (qu'on devra, du reste, subordonner à l'éthique), comme il faut, à côté de la physiologie, admettre cette autre discipline complémentaire et dépendante, la pathologie. Née d'hier (44), la sociologie surtout doit faire preuve de prudence à cet égard; la pathologie sera depuis longtemps absorbée par la physiologie, que la criminologie continuera encore d'exister à l'état de discipline spéciale.

Évitons, comme la pire disgrâce, le paradoxe vain, inutile. N'effaçons pas d'un trait de plume, dans la science, les distinctions auxiliaires; ne suivons pas, en particulier, l'exemple donné par quelques auteurs récents, n'ayons pas hâte de comprendre le crime parmi les faits de sociologie normale (45). La stricte détermination de l'acte criminel n'implique nullement cette conséquence. Au reste, est-ce bien la justification scientifique du crime (à distinguer, très nettement, de son apologie pratique) qui préoccupe à ce point les écrivains dont je parle? Il est permis d'en douter. Ce qui leur tient à cœur, ne serait-ce pas plutôt la justification du châtiment? Le crime, à leurs yeux, n'est pas assimilable à une maladie pour cette raison majeure que son unique remède, la peine, loin de guérir le mal, parfois l'aggrave. Mais comment se passer de punir? Nulle société humaine,

estiment-ils, ne le pourrait sans aussitôt se résoudre ou disparaître. Aussi cherchent-ils ailleurs la vraie fin du châtiment. Pour eux, « la réaction sociale qui constitue la peine est due à l'intensité des sentiments collectifs que le crime offense; mais, d'un autre côté, elle a pour fonction utile d'entretenir ces sentiments au même degré d'intensité, car ils ne tarderaient pas à s'énerver si les offenses qu'ils subissent n'étaient pas châtiées » (46). La peine devient ainsi un rouage qui garantit et consolide l'accord collectif, une sorte de « détente » nécessaire au fonctionnement régulier du mécanisme social (47).

Sans doute, les liens unissant le crime et sa répression se laissent, en dernière instance, ramener aux rapports qui, d'une façon lente ou brusque, se forment entre les sentiments ou les jugements des majorités humaines et les sentiments ou les jugements des minorités. Le crime offense la sensibilité du groupe le plus compact, il blesse et outrage les opinions de la masse, les idées qui prévalent à une époque. Et le châtiment qui dans ses formes extérieures se modèle, avec une étrange inconscience, sur la transgression qu'il prétend réfréner, qui imite et reproduit dans ses moindres détails, la faute dont il poursuit l'expiation (amende, prison, travail forcé, peine de mort), le châtiment reflète et exprime d'une manière brutale la colère ou le dégoût qu'inspirent au plus fort les façons exceptionnelles de sentir, de penser ou d'agir du plus faible. La justice des hommes a été, de tout temps, ce que fut leur politique : un débat qui, précisément parce qu'il se produisait entre deux états d'ignorance, sinon égaux, du moins de nature semblable, dégénérait en une mêlée

cruelle où le nombre, faisant pencher la balance, donnait presque toujours la victoire et constituait, en définitive, l'unique critère de vérité. Le crime et la peine s'offrent encore aujourdhui comme l'expression adéquate de cette mentalité ignorante.

Mais peut-on, sans être taxé d'optimisme excessif et sans s'exposer au reproche de naïveté, nourrir l'espoir qu'un avenir lointain, déchirant les voiles qui entourent la vérité sociologique, viendra éclairer d'une lumière nouvelle et inattendue nos crimes, nos codes, notre justice, tout le lourd et compliqué appareil de l'attaque et de la contre-attaque, de la prétendue défense sociale? Et mieux encore peut-être : qu'un avenir se réalisera où la société, amplement informée sur la nature essentielle de ses rapports avec les individus qui la composent, et les individus, instruits sur la vraie nature de leurs rapports avec la société, remplaceront leur détestable lutte, leur ignominieux pugilat actuel, par une discussion d'un tout autre caractère? Peut-on espérer, en d'autres termes, que la criminalité et la pénalité telles qu'on les entend et les pratique aujourd'hui, iront à leur tour rejoindre tant d'autres phénomènes sociaux, le cannibalisme, les sacrifices humains, la famille et la propriété primitives, la cité antique, la féodalité, etc., phénomènes, non pas disparus ni effondrés complètement, sans laisser de vestiges (puisque rien ne se perd et ne se crée dans l'immense univers), mais lentement modifiés, mais transformés jusqu'à produire sur nous l'impression de choses mortes et à tout jamais ensevelies? Voici, à coup sûr, un sujet plus digne de la méditation du philosophe et du sociologue que la prétendue valeur sociale, l'utilité

intrinsèque soit du crime, soit de sa réaction aujourd'hui inévitable, la peine.

Essayons maintenant de discerner un peu ce qu'il y a au fond du conflit de sentiments et d'opinions qui forme le point de départ ou la vraie base des phénomènes connexes et quasi identiques de la criminalité et de la pénalité.

Les philosophes à l'esprit large et les moralistes sincères ont depuis longtemps aperçu l'extrême fragilité des racines de ce qu'on nomme le « devoir ». Ils ont mis en évidence la ténuité de la cloison non étanche qui sépare le bien du mal. Ils ont vu qu'à aucune époque et dans aucun milieu humain le devoir moral n'avait été cette chose rigide et immuable pour laquelle certains cerveaux intolérants ou dogmatiques voulurent le faire passer. Et ils ne nous dissimulèrent point que toute obligation morale possédait, au fond, la valeur d'une simple croyance, sinon d'une pure hypothèse; si bien que son accomplissement, ou le sacrifice au devoir, impliquait toujours, d'une manière logique, un risque couru par la volonté et la raison (48). Il serait vain et puéril de chercher à établir, pour le passé ou pour le présent, un parallèle étroit entre l'impératif moral, si catégorique qu'il puisse nous paraître, et les plus simples devoirs que nous dicte notre connaissance des lois de la matière et de la vie. En vérité, l'idée d'obligation morale ne fut, jusqu'ici, qu'une approximation empirique et presque une contrefaçon de l'idée de loi naturelle.

Le dogme moral est une croyance, et l'acte moral est un acte de foi. Mais cette foi sera d'autant plus solide et résistante, qu'elle sera partagée par le milieu ambiant, qu'elle irradiera de l'âme collective,

qu'elle exprimera les opinions d'une majorité considérable. « L'individu qui est seul à croire ce qu'il croit ne croit jamais bien fort », remarque finement un sociologue contemporain (49). Les préceptes moraux sont donc, en somme, des croyances communes. Or, celles-ci peuvent être enracinées jusqu'à ne pouvoir s'arracher de notre « moi »; elles peuvent nous apparaître comme un commandement suprême de notre nature (un commandement divin, disait-on jadis), elles ne sont, en réalité, que des prénotions, des connaissances anticipées et empiriques, passées à l'état d'habitudes, devenues des instincts où l'impulsion héréditaire, la voix lointaine des aïeux joue un rôle important (50).

Préjugés du bien, préjugés du mal, nos plus nobles aspirations éthiques n'ont jamais été autre chose, au point de vue de la méthode et toute question de vérité ou d'erreur mise à part. Jamais le savoir positif ne leur appliqua ses procédés d'examen et ses règles de vérification. Et il semble probable que cet état de choses soit destiné à durer, que ce régime « préscientifique » ne soit pas proche de céder la place — la large place qu'il s'est faite dans nos esprits et nos mœurs — au gouvernement de la science. Nos doctrines et nos reconstructions éthiques modernes les plus réussies nous en fournissent journellement la preuve. Toutes continuent à s'appuyer sur la même base fragile, et les meilleures sont encore celles qui reconnaissent avec franchise qu'il n'en saurait être autrement.

Néanmoins, pour pouvoir procéder à la vérification de la longue suite d'hypothèses collectives qui forment le fonds et le tréfonds de notre richesse morale

actuelle; pour pouvoir, au besoin, les remplacer par d'autres suppositions, plus rapprochées des faits et plus aisément vérifiables; en un mot, pour jeter les bases simultanées de la sociologie et de la morale scientifique, nous devrons, cela est sûr, commencer par secouer le joug des idées morales les plus anciennes et les plus universellement répandues, nous devrons faire table rase des notions que le passé nous légua sur ces matières. Plus tard, et seulement sous bénéfice de l'inventaire que la science dressera à ce propos, nous aviserons à recueillir telle ou telle partie de l'encombrant héritage (51).

La crise morale traversée par notre époque ressemble à toutes les crises de cette espèce déjà subies en d'autres temps. Elle signale, elle marque une recrudescence de l'éternel et vague besoin qui tourmente l'humanité — le désir de remplacer la croyance intuitive par la conviction appuyée sur des preuves. Ce besoin, s'irritant de ne pouvoir se satisfaire, fait naître le sentiment de malaise qui peu à peu envahit les couches sociales les plus profondes. Néanmoins, les matériaux de la science future s'accumulent, le nombre des expériences sociales s'accroît, de nouveaux préjugés moraux se créent et tendent à remplacer les vieux préjugés usés jusqu'à la corde. Mais par l'un de ses aspects, et non le moins important, la crise actuelle diffère des épreuves endurées autrefois. En effet, le besoin de science s'est considérablement accentué, et le désir corrélatif a grandi, s'est fixé, il prend déjà l'allure d'une volonté ferme et réfléchie. L'étude des sociétés tend à s'ajouter à la série des sciences abstraites. Ce fait complique la situation. Car nous voilà non seulement contraints,

par la force des choses, d'élaborer dans la pratique, tout comme nos prédécesseurs, de nouveaux préjugés du bien et du mal, mais nous voilà encore obligés, par nos aspirations théoriques, d'ouvrir l'ère de l'immoralité, d'inaugurer le doute intégral, de déclarer la guerre à tous les préjugés possibles sans en excepter ceux de date récente; nous voilà, en un mot, réduits à combattre, à la fois, et pour notre idéal éthique et contre lui (52).

Nécessaire au sociologue dès aujourd'hui, l'affranchissement du joug de la morale préscientifique deviendra peu à peu le lot de l'humanité entière. La superstition morale, comme les autres superstitions, aura une fin. Mais cette fin ou cette chute ne sera, en réalité, comme cela arrive toujours dans la nature, qu'une évolution, une transformation. Une règle fera place à une autre. Nous changerons de maître. Nous reconnaîtrons l'autorité de la morale scientifique. Personne, sauf quelques pauvres fous, ne s'insurge contre les lois de la physique ou de la physiologie. Et, certes, un degré semblable de vésanie pourra seul expliquer la révolte contre les lois morales scientifiquement démontrées (53).

V

Le problème de l'Unité. — L'idée d'évolution et l'hypothèse du psychisme social.

Le monde est ma représentation. J'admire la beauté simple de cette formule qui condense et résume, en cinq mots, l'effort spéculatif des siècles.

Et j'admets volontiers la certitude de l'équation. Elle brille, au firmament philosophique, de la pure clarté des axiomes.

Mais de ce foyer lumineux nulle chaleur n'émane. Aucun rayon n'en rejaillit sur le savoir exact. Cette vaste généralité demeure en dehors de la science qui ne la connaît pas, qui n'en reçoit ni ne lui communique aucune impulsion (54).

Pourquoi ce destin étrange? La vue de l'esprit subirait-elle des conditions semblables aux lois qui régissent la vue physique? Et une clarté trop forte, une lumière trop soudaine affaibliraient-elles, pour

quelque temps, notre pouvoir discriminatif? C'é
bien possible. Car à peine eûmes-nous saisi l'u
des deux grandes faces de la vérité finale, que dé
nous fermions les yeux sur son aspect opposé
complémentaire. Affirmant, d'une part, l'existen
de la pensée, nous mîmes en doute, de l'autre,
réalité du monde.

L'illogisme est flagrant. En effet, si A = B, si
monde *est* ma représentation, il est manifeste q
B = A, que ma représentation *est* le monde. Sur
point, idéalistes et matérialistes peuvent se tendre
main en toute sécurité. Le triomphe des uns n'e
pas fait pour diminuer le succès des autres. Ca
comme on l'a très bien dit, qu'est-ce qu' « une rel
tion d'équivalence entre deux choses A et B », sin
« la synthèse de deux relations exactement sem
blables entre ces deux choses A et B et une troisièm
chose M, module de la comparaison » (55)? L'équiv
lence entre la pensée et le monde ne saurait êt
unilatérale. Elle possède nécessairement deux aspect
et l'axiome philosophique qui l'exprime réun
ensemble ces deux rapports d'égalité : le monde e
réel, A = R; la pensée est réelle, B = R. Dans cet
synthèse, l'existence, l'être, joue le rôle de tro
sième terme, de module fixe de comparaison. L'o
gueilleux postulat des idéalistes ne fait donc que tr
duire fidèlement, mot pour mot, le postulat pl
humble des matérialistes. Et la lutte continuée p
ces écoles, les discussions sans fin qu'elles susciten
prouvent jusqu'à l'évidence que la philosophie d
mathématiques et la logique ont encore toutes deu
devant elles, un champ immense à explorer.

Entrevoyant vaguement l'abîme de déraison

conduit l'exclusivisme absolu de la foi philosophique, mais ne pouvant se décider à abandonner leurs vieilles croyances, quelques penseurs cherchèrent un terrain plus favorable à la conciliation des hypothèses matérialiste et idéaliste avec les lois de la logique. Ils crurent trouver un tel appui dans le principe de causalité. Ils revêtirent l'équation suprême d'une forme nouvelle. Les idéalistes soutinrent que le monde est le produit de notre pensée, et les matérialistes s'efforcèrent à prouver que la pensée est le produit du monde.

Sur ce double thème s'exécutèrent d'innombrables variations. Le monde extérieur existe-t-il? Ou n'est-il qu'une fiction, un mirage, un trompe-l'œil, un décor créé par l'esprit omnipotent pour servir de cadre aux fulgurations conscientes qui sillonnent le désert absolu des choses? Doute singulièrement naïf : car si ma pensée est réelle, au sens philosophique du mot, comment son produit, le monde, pourrait-il ne pas être doué de réalité, lui aussi, et cela au même titre et au même degré? Je pense le monde, donc le monde existe. Le monde existe, puisque je le pense. On peut remplir des pages et encore des pages, en variant ces formules tautologiques. Quel que soit, dans ce que j'appelle l'équation suprême ou dernière, le membre que j'énonce tout d'abord, que je place en avant, auquel j'accorde une sorte de préséance, j'atteins un résultat invariable. Jamais l'identité foncière de l'antécédent et du conséquent, de la cause et de l'effet, ne fut mieux démontrée que par cet exemple, qui est universel, qui renferme et contient tous les autres.

Mais, objecte-t-on encore, si le monde existe par

le simple fait que je le pense (c'est-à-dire, au fond, par le simple fait que j'existe), et si, d'autre part, j'existe, je pense par le simple fait que le monde est doué d'une réalité indiscutable, s'ensuit-il nécessairement que je pense le monde tel qu'il existe (ou qu'il existe tel que je le pense)? Ma pensée ne transfigure ou ne défigure-t-elle pas les objets, n'est-elle pas une sorte de rêve, un cauchemar nécessaire et éternel?

Ce problème qui monta vite en grade, qui devint bientôt la question philosophique par excellence, l'énigme universelle et à jamais insoluble, n'est même pas un problème. C'est encore un illogisme, dû tout entier à la méconnaissance des lois formelles et les plus strictes de la raison.

En effet, qu'est-ce que les objets ou leurs propriétés? Ce sont manifestement les propriétés mêmes de l'esprit. A cet égard, le doute n'est guère possible. Prenez les attributs objectifs les plus simples et les plus universels, et essayez de les concevoir comme inhérents aux objets, comme distincts du sujet pensant. Si vous raisonnez juste, toujours vous aboutirez à ce rapport d'égalité, en vérité unique, mais qui, abusivement, nous paraît double : les objets *sont* ce que ma pensée me représente comme tels, ma pensée *est* ce que sont les objets représentés par elle-même.

Qu'est-ce que le nombre, par exemple, cette propriété élémentaire des choses, cette qualité essentielle, au point que si elle disparaissait subitement de l'univers, celui-ci tomberait dans l'indétermination chaotique la plus voisine du néant; indétermination dans laquelle les choses cesseraient, à proprement

parler, d'exister pour nous, de nous impressionner, puisque l'esprit et la matière qui les représentent et les symbolisent toutes, sans la moindre exception, ne pourraient plus nous apparaître, ni comme *deux* choses différentes (pluralité), ni comme *deux* choses semblables ou identiques (unité)? « Les véritables termes de la relation qu'on appelle nombre, dit à ce propos le mathématicien déjà cité, ne sont ni les objets groupés, ni les liens extérieurs, souvent fort lâches, de leur association. Ce sont les rapports simples de séquence qui s'impriment dans l'esprit, ce sont les passages de l'esprit d'une perception à une autre, ce sont les vides mentaux imperceptibles, accusés par une brusque modification, qui séparent des états de conscience plus cohérents, plus denses que leur succession (56). » Et il en est de même de toutes les autres propriétés naturelles : de la masse, du mouvement, qui sont des fonctions du nombre; de la chaleur, de l'électricité, de la chimicité, de la vie, qui sont des formes du mouvement.

En d'autres termes, et comme nous l'avons dit, les propriétés des choses sont les propriétés de l'esprit qui pense ces choses. Le monde est ma représentation du monde. Mais la proposition inverse est nécessairement tout aussi vraie, tout aussi défendable. Les propriétés de l'esprit sont les propriétés mêmes des choses pensées par l'esprit. La sensation et l'idée (57) qui, à première et superficielle vue, semblent creuser entre les objets extérieurs et la pensée un abîme dont personne jamais ne touchera le fond, forment, au contraire, entre l'esprit s'assimilant le monde extérieur et ce dernier, un lien étroit et puissant. Les qualités ou propriétés des objets tombent

directement ou indirectement sous nos sens. La sensibilité active des êtres doués de vie est faite tout entière de la sensibilité passive des choses. Ma représentation du monde est réellement le monde.

Je n'indique ici que pour mémoire la formule téléologique dont l'esprit humain, subissant l'action du finalisme essentiellement social ou altruiste, revêtit la même vérité : la pensée est la cause finale du monde. Cette formule qui contente l'idéaliste, n'est pas pour déplaire au matérialiste. Si le premier y voit une glorification nouvelle de l'idée, le second peut y découvrir la reconnaissance détournée de sa thèse favorite, à savoir, que la pensée est le produit du monde extérieur ; car une fin, un but est toujours, objectivement, un effet, un résultat qui, répété, désiré ou voulu, devient à la longue, mais d'une façon toute subjective, un stimulant, un motif, un antécédent, une cause finale.

L'équation suprême : le monde est ma représentation, — ou plutôt *notre* représentation, car le « moi » capable de penser le monde, le « moi » qui clôt définitivement la série concrète des choses, est lui-même le produit du *nous*, de l'être social ou collectif, — ce rapport d'égalité peut se concevoir et s'expliquer d'une façon plus claire et plus précise encore. Il faut, pour cela, abandonnant le point de vue statique, se placer au point de vue de l'expérience proprement dite, c'est-à-dire du changement continu, de l'évolution qui, dans l'océan infini des phénomènes, roule et déroule, sans repos ni trêve, ses vagues essentiellement semblables malgré leur grandeur et leur apparence diverses. Le point de vue évolutif — dont nous avons peut-être tort de faire le simple complé-

ment du point de vue statique, puisqu'au contraire, il en est la source profonde et la véritable base — nous conduit à cette conclusion : Le monde extérieur, c'est-à-dire le monde d'où ma pensée, usant des méthodes analytiques qui lui sont familières, s'est exclue elle-même en tant que phénomène achevé, ayant parcouru de nombreuses étapes évolutives, le monde extérieur est encore ma pensée, mais ma pensée à l'état de germe, *in statu nascenti.*

Le point de vue évolutif fait ressortir en outre les diverses phases de ce processus. Le monde extérieur, c'est d'abord la vie, enveloppe nuculaire et tutélaire de la pensée, embryon déjà formé d'où jaillira d'une façon immédiate la conscience; c'est ensuite la chimicité, d'où poindra la vie; ce sont, plus loin, la chaleur, la lumière, l'électricité, etc., d'où naîtra la chimicité; ce sont enfin ces mères obscures et fécondes de l'existence concrète, la quantité et le mouvement, d'où se dégageront les énergies physiques. Passage continu du simple au complexe, du général au particulier, de la semence neutre au germe de plus en plus différencié et au fruit mûr. Le double rapport qui relie le monde à la pensée, et celle-ci au monde, ne souffre qu'une interprétation, toujours la même. Tel l'enfant au berceau qui ne saurait encore, dans les grandes personnes autour de lui, distinguer sa propre image future, le monde demeure étranger et indifférent à la pensée. Mais tel l'adulte qui dans l'enfant voit le germe et la promesse d'un autre lui-même, la pensée doit considérer et aimer le monde comme sa source intarissable, comme son immanent *devenir.*

Le monisme, qui est la seule vraie philosophie, se

satisfait très bien, je le répète, de la formule idéaliste, précisément parce que cette philosophie y aperçoit une simple transposition verbale de la vieille formule matérialiste. Ce que nous nommons l'esprit ou l'intelligence n'est que la force — pour ne pas dire la matière, mot vide de sens quand on l'érige en négation absolue de l'esprit — ou l'énergie universelle en achèvement, en floraison, en beauté suprême et définitive. A ce point de vue, l'espace sans bornes sillonné en tous sens par une infinité de mondes, et cette infinité elle-même, et les lois immuables qui assurent l'équilibre universel, le flux et le reflux incessant des choses et des êtres, tout cela fait déjà partie de la pensée : c'est l'œuf qui la fera éclore; c'est son éternité écoulée, figée, cristallisée, et toujours renaissante, ressuscitant sans cesse pour de nouveaux et féconds avatars.

La théorie qui attribue aux groupes permanents d'êtres déjà doués de propriétés biologiques une nouvelle et complexe qualité, le psychisme social, ne va pas à l'encontre de la grande idée unitaire qui domine le savoir et la philosophie modernes. Mœurs, institutions, événements de l'histoire, au premier rang desquels brillent les conquêtes de la science, les synthèses religieuses ou philosophiques et les superbes réalisations de l'art s'inspirant directement des idées et des croyances générales, — dans cette longue suite de phénomènes sociaux le psychisme collectif apparaît comme le dernier terme de la série causale, le fait ultime ou irréductible à tout autre fait plus simple et plus élémentaire. Cette irréductibilité est à la fois d'ordre théorique et d'ordre pratique. Mais, dans la théorie, elle demeure conven-

tionnelle, artificielle; elle y persiste tant que se prolonge la période d'impuissance qui tout d'abord caractérise nos moyens empiriques d'investigation. Telle est, d'ailleurs, la vraie philosophie de toute classification interscientifique. Comme les divisions et les subdivisions internes dans nos sciences, ces frontières ne sont, à proprement parler, que des procédés de l'esprit, des méthodes de construction, un échafaudage destiné à disparaître un jour (58).

L'unité du savoir humain, fondée sur une hypothèse qui ne se vérifie pas assez vite au gré de nos désirs, se voit souvent, pour ce motif, qualifiée de rationnelle ou logique. En ce cas, comme dans beaucoup d'autres, nous confondons volontiers l'espèce donnée ou présente avec le genre plus vaste qui la contient. L'hypothèse relève directement, sans doute, de l'emploi de nos facultés ratiocinatives; mais elle n'épuise pas, à elle seule, leur usage. L'unité dite rationnelle embrasse aussi bien l'unité imaginaire et conforme aux données de la raison pure, que l'unité réelle et conforme à l'expérience. Et le monisme logique demeure stérile s'il ne se transforme pas en monisme scientifique, c'est-à-dire s'il ne rend pas compte de cet autre aspect du phénomène universel de la quantité : la multiplicité des choses opposée à leur unité; s'il n'entre pas dans le détail des faits différentiels formant la matière même du savoir particulier; s'il n'explique pas le passage de l'abstrait au concret; en un mot, si, se contentant de la certitude syllogistique plutôt que vraiment rationnelle, il ne la fortifie pas par la certitude expérimentale qui, au point où en est arrivée la science moderne, se

laisse très bien résumer par cette seule idée et ce seul terme : l'évolution.

Nous n'approfondirons pas ici le problème, d'ailleurs si peu mûr encore, de la différence qui sépare la certitude dite logique de son complément naturel, la certitude expérimentale; et nous n'examinerons pas le rôle joué à cet égard par le doute, le scepticisme fécond qui, loin d'arrêter l'intelligence paresseuse, l'amorce sans cesse et l'excite à désirer l'achèvement de l'œuvre de raison (59). Nous nous bornerons à faire remarquer que le passage de l'empirisme à la science et les progrès les plus sérieux de celle-ci furent toujours strictement subordonnés, en fait, au triomphe des méthodes expérimentales. Des liens multiples et intimes ne tardèrent pas à se nouer entre les différentes branches du savoir. Les sciences des phénomènes plus complexes et plus particuliers apparurent comme une suite, un prolongement naturel des sciences consacrées à l'étude des phénomènes plus simples et plus généraux. Et l'admission, pour chaque discipline abstraite, d'un *quid proprium*, d'une qualité supposée irréductible, tout cet effort de séparation et de classification se révéla comme une méthode auxiliaire. La science abstraite ne sort pas tout armée, comme Minerve, des cerveaux qui l'enfantent. Elle traverse une phase embryonnaire qui peut, selon les cas, durer des siècles et pendant laquelle elle a besoin d'être fortement protégée contre les tendances envahissantes des disciplines en pleine floraison, et surtout contre les visées ambitieuses de la science qui lui sert de support ou de base immédiate (telle la biologie à l'égard de la sociologie). Mais infailliblement une

époque arrive où la nature artificielle et passagère de nos divisions scientifiques apparaît à nos yeux et nous frappe avec force (60).

Quels que soient, au reste, les buts les plus proches que se pose l'analyse scientifique, son dessein ultime consiste à découvrir les relations, les rapports qui unissent une modalité de l'existence générale avec les modalités voisines. Dans cet ordre d'idées, nous essayâmes déjà, à plusieurs reprises, d'établir entre le psychisme social et l'ensemble des phénomènes vitaux qui l'accompagnent, les trois relations fondamentales suivantes :

1° Le psychisme social semble être une modification profonde du psychisme physiologique, due à l'action sur la cérébralité animale d'une foule de causes, la plupart très constantes et qui, d'ordinaire, portent le nom de *milieux* (milieu géographique ou climatérique, milieu historique ou traditionnel, milieu social actuel, etc.).

2° Dans cette action complexe, le facteur prépondérant, celui qui parachève la modification et l'assimile aux merveilleux changements dont le type nous est fourni par d'innombrables processus naturels, les processus vitaux, les processus chimiques et même, en beaucoup de cas, les plus simples actions mécaniques (les qualités physiques variant du tout au tout selon qu'on a affaire à de très *grands* ou de très *petits* agrégats matériels, à d'immenses volumes d'eau, par exemple, ou à des gouttes isolées), le facteur prépondérant, dis-je, c'est, par *hypothèse*, le phénomène de *contact* ou d'association entre les forces cérébrales déjà biologiquement unifiées ou individualisées; phénomène qui offre deux formes

principales, soit qu'il ait pris place dans le passé (hérédité, atavisme, tradition historique), soit qu'il s'exerce dans le présent (évolution courante).

3° Le psychisme social, considéré comme la résultante (selon le type de la combinaison mécanique) ou le produit (selon le type de la combinaison chimique) de toutes ces influences multiples et diverses, réagit, à son tour, sur sa source profonde et cachée, la cérébralité physiologique qu'il modifie, à laquelle il donne une nouvelle façon d'être. C'est la concentration ou l'individualisation *sociologique* des forces vives de la conscience qui succède ou, plutôt, qui vient s'ajouter à leur concentration, à leur individualisation *biologique*, c'est l'*individu social* remplissant la scène du monde où il apparaît comme l'effet combiné de la socialité et de la vie; effet dont l'étude, suivant l'un des principes de notre théorie du savoir, appartient à une science concrète, la *psychologie*, qui dans ses chapitres descriptifs se confond avec une grande partie de ce que les sociologues modernes appellent l'*histoire* (61).

L'hypothèse du « psychisme collectif » se défend très bien encore par des considérations tirées de la méthodologie générale des sciences. La certitude expérimentale qui transforme le monisme rationnel en monisme scientifique, nous fait le plus visiblement défaut lorsque, dans la grande échelle logique des existences, nous atteignons à la complication des choses sociales. Mais la recherche d'une telle certitude impose à notre raison le sacrifice ou l'artifice qui consiste à rigoureusement délimiter le champ ouvert à notre exploration. Savoir, c'est, avant tout, savoir poser des bornes à notre avidité même ou à

notre désir de connaître. C'est en secouant le joug de la philosophie que les diverses sciences se fondèrent; de la philosophie qui, elle, s'efforçait de concevoir l'universalité des phénomènes et ne pouvait, par suite, s'astreindre à la même règle, subir la même contrainte. Et c'est grâce à leur spécialisation intransigeante que les sciences progressèrent et fleurirent. Aujourd'hui, à la vérité, les sciences les plus parfaites entreprennent déjà la critique de leurs hypothèses initiales, des grands postulats qui tout d'abord fixèrent leurs frontières. Mais les disciplines de date récente manifestent une tendance opposée. Il semble que dans leur cas, l'enveloppe à peine formée qui les protège, la gaine des hypothèses primitives dût durcir encore et devenir plus épaisse.

Au matérialisme qui assimile les faits sociaux aux faits biologiques, nous reprochons de ne pas vouloir comprendre ni admettre cette loi de croissance. Et à l'idéalisme nous objectons l'excès contraire, son désir d'élever, entre le monde de la vie et le monde des idées, un mur réputé infranchissable, mais qui, en réalité, n'est qu'une barrière fragile, composée de paralogismes manifestes (62).

Plaçons-nous à un autre point de vue. Parmi les différences, naturelles ou artificielles, il n'importe, perçues et enregistrées par la conscience, la plus générale et la plus simple est celle qui sépare l'énergie actuelle (le mouvement effectif) de l'énergie latente (le mouvement inhibé). C'est à une différenciation de cet ordre quasi universel que se ramène le dualisme du plaisir et de la peine, de la tendance en voie de se satisfaire et de la tendance qui demeure arrêtée ou inactive. Or, comme tout mouvement

actuel s'accompagne d'un mouvement latent et s'y transforme en partie ou en totalité, tout plaisir s'accompagne de peine et s'y transmue; et inversement, toute peine devient à la longue, ou dans certaines conditions qui abrègent la durée nécessaire à l'actualisation du mouvement latent, la cause d'un plaisir.

Retenons, de ce qui précède, l'identité fondamentale de la souffrance et du bonheur, de la tristesse et de la joie, de la vertu et du vice, et ne nous étonnons pas outre mesure de ce qu'on nomme leur essentielle relativité. La vie, c'est de l'assimilation qui, de l'état latent, passe à l'état actuel. Tout ce qui aide à la transformation du mouvement assimilateur latent, de la souffrance, en mouvement assimilateur actuel, en plaisir, augmente la vie. Cela est vrai de l'ensemble global des phénomènes de cet ordre, des faits somatiques proprement dits et des faits psychiques élémentaires ou cérébraux. L'accroissement indéfini des processus assimilateurs forme le contenu de l'évolution organique et la cause déterminante de la variabilité des espèces animales et végétales qui accompagne cette évolution.

Mais, déjà dans le domaine de la vie, nous voyons poindre les germes de ce que nous apprécierons plus tard sous le nom de socialité. Car toute assimilation suppose une différenciation préalable de l'énergie en extérieure — *dehors*, *milieu*, *autrui*, et en intérieure — *dedans*, *individu*, *moi*; et aussi une double détermination : celle de l'individu par le milieu, et du milieu par l'individu.

Cette détermination ou limitation spéciale porte des noms divers, dont les plus connus et les plus

généraux sont l'*altruisme* et le *devoir moral*, qui ainsi se distinguent de la *nécessité* pure, de la détermination ayant un caractère tout à fait universel.

Accrois la vie organique, développe tout ce qu'elle peut contenir de plaisant, d'agréable, de désirs nouveaux susceptibles d'être réalisés, dépasse la norme des satisfactions présentes : tel est le précepte, le commandement suprême de la biologie appliquée ou pratique. Accrois la vie surorganique, la vie de relation, d'association avec tes semblables, développe son contenu virtuel, réveille les énergies qui dorment, fais-leur produire leurs meilleurs fruits, la science, la philosophie, l'art, le travail, tout ce qui constitue le bonheur idéologique distingué de la simple satisfaction organique, dépasse, ici encore, les bornes atteintes par le temps présent, progresse : tel est le dictamen supérieur de la sociologie appliquée, de l'hygiène morale.

La philosophie spencérienne définit la vie comme une *correspondance*, une *adaptation* constante de rapports, les uns internes et les autres externes. Mais elle n'admet dans cet ajustement qu'une seule direction : celle qui plie les rapports internes aux rapports externes. Cette conception nous semble étroite. Il est probablement inexact de considérer le milieu comme le facteur actif, et l'organisme comme le facteur passif qui se bornerait à réagir contre la pression externe. Et la thèse contraire se soutient infiniment mieux, surtout en sociologie, où l'élément idéologique transforme et modèle la nature au moins autant que la nature le transforme et le modèle lui-même. L'action des forces naturelles, plus simple et mieux connue, ne doit pas nous faire oublier ni omettre

l'action des forces psychiques, plus complexe et moins bien étudiée.

D'ailleurs, d'après la loi de conservation et la loi d'identité, tout dans l'univers est essentiel, également important, et rien n'est accessoire ou accidentel, d'une importance secondaire. Ce ne sont pas des degrés, des différences de valeur, mais bien des degrés, des différences de généralité qui servent de base à l'analyse scientifique. Les choses ne changent véritablement d'aspect que si nous nous plaçons au point de vue finaliste. Toutefois, l'importance que nous attachons alors à certains phénomènes représente uniquement leur rang ou leur pouvoir social qui comprend aussi, de toute façon, leur rang ou leur pouvoir logique. Mais cette double évaluation n'offre rien de stable; elle favorise tantôt le complexe aux dépens du simple, et tantôt le simple aux dépens du complexe. La complexité, en effet, nous apparaît à la fois, et contradictoirement, comme une *dépendance* et comme une *supériorité*. Dépendance, puisque, dans le simple, nous voyons le germe ou la cause du complexe; et supériorité, puisque le complexe contient et *possède*, pour ainsi dire, le simple, puisqu'il se l'annexe, puisqu'il se l'incorpore.

Les vues exposées plus haut sur le monisme et son rôle dans la science morale resteraient singulièrement incomplètes si nous passions ici sous silence les rapports qui relient l'unité logique ou scientifique de la pensée abstraite au pluralisme concret des choses, si nous ne disions quelques mots du processus mental qui, peu à peu, fait régner l'ordre et l'harmonie au milieu du chaos des sensations nous assiégeant de toutes parts.

Le pluralisme se transmue en monisme en passant par l'étape curieuse, par l'épreuve, parsemée de périls, du dualisme. Entre ces deux pôles extrêmes de la pensée, le dualisme représente le terme moyen, la variation intermédiaire. Il possède deux faces, l'une tournée vers la multiplicité : il nous apparaît alors comme un pluralisme *in fieri*, en germe, à l'état embryonnaire; et l'autre vers l'unité : il nous apparaît alors comme une réduction, une simplification du pluralisme, un acheminement à l'unité. Expliquons-nous.

La pensée et son contenu : l'idée, l'image, le jugement, etc. (mais non pas la sensation qui rentre dans l'ordre purement biologique) , portent la marque indélébile de leur double origine, vitale d'une part, sociale de l'autre. Bornons-nous à ce dernier aspect. Comme tout ce qui procède de la socialité, comme tout ce qui est altruiste par essence, nos idées sont principalement, sinon d'une manière exclusive, des rapports, des *relations*. A la vérité, les choses elles-mêmes, les objets que nous percevons et concevons (et il ne saurait y en avoir d'autres, le monde étant ma représentation du monde) nous frappent aussi comme des rapports. C'est entendu. Mais tout rapport est, par définition, bilatéral, constitué par *deux* termes. Voilà donc le dualisme solidement installé sur la plus haute marche du trône où siège, sereine et impassible, la raison. C'est son premier ministre, et il est inamovible. Tout usage de celle-ci est inséparable de l'emploi de celui-là. Et l'unité rêvée par la souveraine (peut-être, à ses moments perdus) devient, semble-t-il, un leurre, une illusion stérile. Il n'en est rien cependant. Le

dualisme subit le premier la loi qu'il promulgue. Il est de deux sortes : tantôt réel (par exemple, dans le rapport $a >$ ou $< b$), tantôt formel seulement (par exemple, dans le rapport $a = b$). Mais ce dernier cas est précisément celui du monisme, de l'identité logique aussi bien qu'expérimentale.

Loin donc d'être une chimère toujours fuyante devant la main qui voudrait la saisir, l'unité se démasque comme une vérité d'un ordre parallèle à celui où s'étale et domine, le remplissant tout entier, la réalité multiple (éclose, elle aussi, du dualisme rationnel). Cet ordre est l'ordre abstrait, opposable, sinon toujours opposé, à l'ordre concret. Mais s'il en est ainsi, si la distinction entre l'*un* et le *multiple* se résout par ou dans la distinction de l'*abstrait* et du *concret*, l'unité (le rapport d'égalité) constitue sûrement la fin, le but suprême de toute science abstraite. Ce qui importe dans cette dernière et dans la philosophie qui en dérive, c'est le cas général, la loi qui embrasse tous les cas pareils, identiques, et qui, naturellement, s'exprime par un rapport d'égalité. Ce trait définit, en somme, la loi naturelle dès qu'elle cesse d'être empirique ou particulière pour devenir théorique ou générale. Par contre, la multiplicité reste la règle, la note dominante dans toute exploration de détail, dans toute étude pratique, appliquée, et dans toute science concrète. Le dualisme *réel* d'un rapport est le signe auquel se reconnaissent le caractère particulier, la nature concrète d'un fait. L'exemple algébrique donné plus haut le prouve amplement. La constatation que a, pour une raison quelconque, raison de quantité, de poids, de masse, de vitesse, de couleur, de sonorité

et ainsi de suite, diffère de b, est sûrement fort précieuse : c'est l'analyse qui inaugure toute connaissance. Mais dépouillez cette formule de ses caractères particuliers ou concrets, élevez-la au rang de loi générale, et vous la transformez du coup en simple négation abstraite du rapport d'égalité $a = b$. Or une telle négation implique l'affirmation abstraite d'un nouveau rapport, celui de la partie au tout. Si a n'est pas égal à b, l'un de ces termes est nécessairement contenu dans l'autre. L'idée de totalité se substitue ainsi à l'idée d'unité, et le problème monistique renaît de ses propres cendres. Voilà pourquoi la science, dans sa partie générale ou philosophique, et la philosophie, dans son ensemble, pourvu que l'esprit scientifique l'anime et la dirige, sont fatalement vouées au monisme.

Quoi qu'il en soit, au reste, c'est ce mécanisme de la raison, quelque peu ambigu en suite de son origine bio-sociale, et toujours inconsciemment altruiste, c'est la dualité nécessaire des termes où s'expriment nos jugements, qui fut la source, la semence féconde d'où jaillirent une foule d'illusions mentales, les unes devenues fameuses dans le monde qu'elles remplirent de bruit, les autres restées obscures et continuant à nous tendre des pièges inaperçus.

La causalité et la finalité offrent des exemples classiques de cette sorte d'illogismes. Qu'est-ce qu'une cause? N'est-ce pas ce second terme que la nature sociale de notre esprit exige pour former un rapport, pour produire un jugement, et que l'esprit trouve, avec une facilité ou une simplicité si grande, en projetant le fait unique, égal à lui-même, dans la propre histoire, dans le passé de ce fait, où

il se manifeste à nos yeux à la fois comme lui-même et comme se prédéterminant, s'engendrant par sa virtualité spécifique? Et qu'est-ce qu'un effet, sinon la projection dans son propre avenir du terme unique, à la seule fin de le dédoubler pour établir une relation, un rapport? De longs siècles s'écoulèrent avant qu'on eût triomphé de cette illusion si tenace, avant qu'on eût compris que la cause est toujours essentiellement identique à son effet. Et des efforts, une tension d'esprit plus pénible peut-être furent nécessaires pour rompre et dissiper le charme, tantôt utile, surtout dans la pratique, et tantôt funeste, surtout dans la théorie, mais toujours captieux et troublant, de la finalité, ce besoin inquiet de voir s'affirmer partout le règne de la raison, de la pure logique humaine ou sociale. Efforts dignes des plus hautes louanges et dont notre époque peut justement s'enorgueillir, puisqu'elle dépassa la négation haineuse et stérile, puisqu'elle ne se borna pas à l'œuvre de ruine, puisqu'elle prit à tâche de séparer le grain de l'ivraie, la subtile finalité sociale, fleur délicate de la logique également sociale, de la grossière et rude téléologie cosmique ou providentielle.

Sur ces deux champs de bataille, le monisme a vaincu, ou il est bien près de vaincre, son vieil ennemi, le dualisme aux allures naguère hautaines et provocatrices et dont l'humeur, aujourd'hui assouplie et devenue fort conciliante, s'accommoderait facilement, semble-t-il, d'une position ou d'un office subalternes. Mais le monisme triomphateur devient chaque jour plus exigeant. Il ne demande rien de moins que la cession complète du territoire entier de

la théorie de la connaissance et le démantèlement de cette forteresse réputée imprenable, de cet asile sacré, de ce dernier refuge de la pensée *à priori* : l'ontologie, la théorie de l'être en soi.

Sur ce terrain, l'illusion dualiste se manifesta par la célèbre distinction entre l'essence et l'apparence, le noumène et le phénomène. Le premier terme était ici la simple doublure du second. Répétition logiquement inévitable, mais grosse de conséquences inattendues. La vision mentale dédoublant les objets qui apparaissaient dans son champ, l'esprit se peupla d'innombrables fantômes. Toute existence s'accompagna de son ombre abstraite, pour ainsi parler, de sa négation, de son antithèse purement logique. Toute existence, non : c'est trop dire. Car la chose concrète, tangible, visible, maîtrisée par nos sens, échappa à la grande fantasmagorie dualiste, grâce peut-être à ce contrôle, et aussi parce qu'elle s'offre nécessairement à notre raison comme *multiple*. Mais le vaste domaine de *l'abstrait*, qui est le domaine propre de l'unité, y passa tout entier. Chaque abstraction, la plus terre à terre comme la plus sublime, eut son double, son reflet logique. Chaque phénomène eut son noumène, et la somme de tous les phénomènes, l'abstraction ultime, l'Univers ou la Nature, eut Dieu, substance éternelle, ubiquitaire, omnipotente, omnisciente (63).

La question est grave, malgré les dires des pharisiens du détail, du fait-divers, de l'observation isolée. Le problème mérite la plus anxieuse attention et qu'on y revienne sans cesse. Examinons-le sous une autre de ses faces.

Comme les ombres que projettent les corps, les

reflets logiques de nos idées constituent des phénomènes, des existences dont personne ne saurait contester la réalité. Les unes appartiennent à l'ordre des faits physiques, et les autres, à l'ordre des faits psychiques. Dans un cas, des ondes lumineuses viennent frapper un corps opaque; elles ne le traversent pas, elles sont réfléchies, l'ombre se forme. Ce que nous appelons ainsi existe au même titre que le corps opaque lui-même et les ondes lumineuses. Dans un autre cas, des sensations multiples et concrètes viennent s'entre-heurter dans notre conscience : de ce choc naît une nouvelle réalité, l'abstraction, c'est-à-dire le rapport de nos sensations entre elles; il nous semble réfléchi par nos perceptions des choses. Mais un rapport — phénomène surorganique ou social par excellence — se compose nécessairement de deux termes. Et cette dualité, nous l'avons vu, est la seule voie qui puisse nous mener à l'unité. Car en face de la multiplicité concrète, l'unité abstraite ne peut guère être qu'une relation d'égalité (d'identité) ou une série de telles relations. La dualité apparaît ainsi avec son vrai caractère de moyen, de méthode logique (logique de l'esprit strictement conditionnée par ce qu'on pourrait appeler la logique des choses) pour atteindre à l'unité. Le grand tort de l'humanité primitive et de l'humanité métaphysique qui lui succéda fut de prendre ce moyen pour un but, cette méthode de connaître pour la connaissance elle-même. La raison de l'homme s'arrêta de la sorte à mi-chemin. Derrière les arbres qui masquaient son horizon, elle ne vit plus, comme on dit, la forêt; derrière les deux termes de l'abstraction qui lui semblaient, à juste titre, également nécessaires

et, par suite, aussi réels l'un que l'autre, elle finit par ne plus voir leur identité.

Dans la réalité *concrète*, un objet est toujours *autre* que l'objet qui lui sert de terme de comparaison : il est toujours *plus* ou *moins* grand, pesant, coloré, simple ou complexe, etc. Alors même qu'il s'agit d'exemplaires appartenant à une espèce déterminée, comme d'un nombre quelconque de pommes cueillies sur le même arbre, cette règle prévaut. La multiplicité des choses est, dans ce cas, non seulement *réelle* (ce terme, dans son acception la plus générale, est si vague qu'il ne signifie presque rien), mais, et cela est plus important et plus décisif, elle est *actuelle*. Quant à leur unité, qui tout d'abord nous semble exclue par leur multiplicité, elle est virtuelle, cachée, masquée à nos yeux par cet attribut universel des choses, la *quantité*, dont l'unité aussi bien que la multiplicité ne sont que les formes ou les espèces. En effet, toute multiplicité ne se réduit-elle pas, en définitive, à une addition du même au même, ou à une répétition en sens inverse, une soustraction; et ces deux opérations intellectuelles ne se présentent-elles pas comme deux expressions similaires du même jugement d'essence synthétique, je veux dire du rapport qui, unissant la partie au tout, révèle et consacre l'unité de la somme?

Passons à la réalité abstraite. Le processus abstractif a notoirement pour but la *dénudation*, pour ainsi dire, des phénomènes concrets : il relève ou enlève le voile quantitatif (le *plus* et le *moins*) qui les enveloppe des pieds à la tête et protège, contre notre ardente curiosité scientifique, leur pudeur d'objets, de choses naturelles. Mais que découvre-t-on ainsi

aux yeux de l'esprit? Pour ma part, je crois que l'opération mentale désignée par ce mot « abstraire », ne peut viser qu'un seul résultat : démasquer l'unité cachée des choses; dégager, débarrasser cette unité des grossiers liens inorganiques et organiques qui la retiennent prisonnière; lui laisser prendre son vol en hauteur; de latente qu'elle est nécessairement dans le monde lourd et épais de la matière et des formes vivantes, la rendre actuelle dans le monde supraorganique, idéologique qui seul, sans doute, convient à sa nature.

Dans le domaine de l'abstraction, donc, les êtres et les choses tendent à revêtir les caractères de l'unité. Mais l'abstraction est un rapport. Pour faire triompher l'unité dans un rapport, il faut, manifestement, qu'il y ait équivalence entre ses deux termes, soit que $a + a = 2a$ ou que $a - a = 0$. Par le fait, cette égalité existe. Mais l'esprit, surtout celui du métaphysicien, l'esprit le plus grossièrement empirique et le plus formaliste qui soit au monde, passe à côté sans la voir ou, ce qui est bien pis encore, lui tourne le dos, cherche l'identité des choses là où elle ne saurait se trouver (métaphysique matérialiste, idéaliste et sensationnaliste ou biologique). A quoi aboutissent, en effet, les prétendues quintessenciations du penseur qui veut dominer la science de son époque au lieu de la laisser se refléter sur les abstractions suprêmes? Au rebours du savant qui n'imagine pas le mouvement, par exemple, séparé du mobile, l'abstracteur de quintessences verbales croit pouvoir penser le noumène séparé du phénomène. Il ne voit pas qu'ici l'*Un* sans l'*Autre* est toujours *Rien* (la formule même de l'égalité, $a - a = 0$). Et cela précisé-

ment parce que l'Un *est* toujours l'Autre. Et de ce rapport il omet de tirer la conclusion inévitable qui forme, soit dit en passant, tout le contenu de notre loi sur l'*identité des contraires surabstraits*, à savoir, que le *Rien* absolu est la réaffirmation du *Tout* absolu, et le Non-Être — la réaffirmation de l'Être.

Concluons. Le dualisme ressemble au nœud célèbre qui attachait le joug du char de Gordius, roi de Phrygie, consacré par son fils Midas à Jupiter ; à celui qui déferait ce nœud, avait prononcé l'oracle, appartiendrait l'Empire d'Asie. L'empire de l'Idée est au même prix : il faut défaire le nœud de la dualité logique. Or, les métaphysiciens (et bien avant eux, en toute inconscience, au reste, les inventeurs de croyances cosmogoniques et de dogmes théosophiques) s'y prirent à la façon brutale d'Alexandre : ils tranchèrent la difficulté, ils ne la résolurent point. Mais c'est là — on aura beau épiloguer sur les mots — un aveu manifeste d'impuissance : *non possumus*. D'où la vanité humaine, aidée et soutenue par l'attirance, le charme douloureux du mystère, tira l'aveu — et presque le vœu — d'ignorance éternelle, l'*Ignorabimus* des cœurs simples et des philosophes (64).

Revenons à notre point de départ. L'hypothèse du psychisme social — ne craignons point de le redire — n'embarrasse pas la science d'une nouvelle et vaine entité. Elle est conçue dans un esprit différent. Elle s'appuie sur ce principe, que nos divisions scientifiques les plus tranchées sont artificielles et conventionnelles. Elle n'est donc pas une barrière. Elle serait plutôt un lien rattachant l'esprit à la vie, un chaînon, un degré de plus entre l'animalité, même humaine, et la glorieuse floraison surorganique qui

trouve son expression concrète dans la mentalité de l'individu hautement cultivé. Car entre cette base, la vie, et cette cime, la pensée créatrice des œuvres de science, de philosophie et d'art, la distance est grande. Le vieil abîme entre l'esprit et la matière se creuse davantage, ou se comble peu à peu, suivant que l'on admet l'hypothèse qui explique la socialité et ses œuvres comme le résultat spontané de l'activité psychique individuelle, ou qu'on adopte la supposition qui voit dans l'essor merveilleux de la personne humaine le produit le plus achevé de l'évolution collective. Entre les deux explications posées par ce dilemme, il n'y a pas de place pour une explication intermédiaire. Qu'on le veuille ou non, il faut faire un choix : ou accepter l'hypothèse du psychisme social, ou rejeter cette transition, ce terme moyen entre le mystère de la vie et le miracle de l'âme, quitte à élargir encore l'antique et vénérable brèche. L'intercalation de la chimicité entre l'énergie développée par les masses inertes et l'énergie développée par les organismes vivants, n'est ni plus ni moins excusable, par le fait, que l'interpolation de la socialité entre les forces connexes de la vie et de la pensée. Ce qui longtemps encore empêchera la vue claire de cette vérité, et notre doctrine de se répandre, c'est l'empirisme régnant en ces matières et la répugnance que la plupart des esprits éprouvent à admettre la réalité des choses invisibles, intangibles, impondérables.

Une objection spécieuse peut encore être faite à notre théorie du psychisme social. Nos conceptions morales ne changent-elles pas, ne se transforment-elles pas sans cesse, n'apparaissent-elles pas comme

le fruit de l'expérience, soit individuellement, soit collectivement cérébrale? Or, à beaucoup d'esprits il semble que la socialité soit, à son tour, le produit d'une telle expérience. Ces esprits sont trompés par l'obscurité qui enveloppe l'essentiel et le général, et la vive lumière qui auréole le particulier et le transitoire.

L'expérience devient un mot vide si on en fait une entité créatrice ou productrice de phénomènes. L'ambiguïté de ce terme nous induit en de fréquentes et grossières erreurs. Dans le langage usuel, il signifie apparaître dans la conscience et, par suite, apprendre. Or, les phénomènes surorganiques sont des états de conscience. Dire, en ce sens banal, que nos idées sont le produit de l'expérience, équivaut à affirmer que les états conscientiels sont le produit de leur apparition dans le cerveau, ou que nos idées sont ce qu'elles sont. Vérité tellement manifeste qu'on se demande comment on a pu arriver à nier cette tautologie, par exemple, dans la doctrine de l'innéité de nos concepts moraux. Cette doctrine, profondément illusoire, s'applique à constater, non pas l'existence d'un effet lointain *dans* sa cause, ce que la raison peut admettre, mais sa coexistence *avec* sa cause. C'est une pure négation du temps, de la quantité, ou une négation de l'esprit par l'esprit.

Mais ce terme, l'expérience, possède une autre valeur encore. Il remplace le terme d'évolution, et il sert, par suite, à marquer les changements subis par l'énergie universelle dans les limites, soit d'une espèce particulière de faits, soit d'un genre phénoménal tout entier. Ces modifications s'accomplissent suivant des lois que les diverses sciences ont pour

but de découvrir. Et dans ce nouveau sens du mot, il sera très exact de soutenir : 1° que la socialité est le produit de l'expérience, de l'évolution générique, interscientifique, universelle ; et 2° que les concepts moraux sont les produits de l'expérience, de l'évolution spécifique et partielle, c'est-à-dire les produits du développement de la socialité elle-même.

Les premières abstractions qui vinrent se ranger sous la rubrique générale de l'évolution, appartenaient à la science de la vie. Mais presque aussitôt ce concept s'élargissait et accueillait les abstractions tirées des faits sociaux. Un peu plus tard, le même cadre conceptuel se distendait jusqu'à comprendre les grandes généralités des sciences du monde inorganique. L'évolution du globe terrestre, par exemple, se montrait une idée tout aussi légitime que l'évolution d'une espèce animale ou celle des mœurs, des coutumes, des institutions humaines. L'évolution remplit ainsi peu à peu le champ total de l'expérience possible, qu'elle s'annexa, qu'elle s'assimila, auquel, en fait, elle se substitua. On s'aperçut, en fin de compte, que si, par exemple, les phénomènes biologiques nous apparaissent différents des phénomènes inorganiques, d'une part, et des phénomènes sociaux ou idéologiques, de l'autre, cela ne tient pas à leur différence d'essence ou de genre dernier et suprême ; car ce terme d'essence ne signifie pas autre chose. Le monisme logique que les savants spéciaux se plaisaient à déprécier au profit d'une vaine irréductibilité phénoménale, triompha de la sorte dans les tentatives mêmes des savants pour expliquer certains faits particuliers. Une explication est toujours une réduction, un pas vers l'unité. Et certes, nous

serions mal venus à nous plaindre de ce que l'effort unificateur du savant coïncide, en dernière analyse, avec celui du logicien. La psychologie concrète, l'idéologie future découvrira un jour les lois de ce phénomène et la vraie distinction à établir entre l'expérience et la transcendance, entre l'*à posteriori* et l'*à priori*, entre l'emploi fructueux de l'entendement et son orientation stérile (65).

VI

Corollaire. — Esquisse d'une théorie générale du progrès. — L'élite et la foule.

Qu'est-ce que le *progrès*? Examinons, en nous plaçant au point de vue de nos théories sociologiques, ce problème resté obscur en dépit de sa banalité, cette question tant de fois débattue, qui préoccupa les plus grands penseurs et eut le don d'intéresser les plus petits esprits.

Ce mot, le progrès, désigne une idée complexe formée par l'union, pour le moins, de deux idées plus simples. Parmi celles-là, l'idée de changement graduel, d'évolution, c'est-à-dire, en définitive, d'expérience, vient en première ligne. Elle apparaît comme le schème fondamental ou l'ossature intime de la synthèse conceptuelle qui tend à se produire. Sur cette idée se greffe l'idée foncièrement téléologique d'amélioration, de perfectionnement, dérivée

elle-même des idées de bien et de mal. Dans cet amalgame, la notion finaliste, qui est spécifique, domine. Dans le vaste genre représenté par le concept d'expérience, elle marque une espèce resserrée en des limites plus ou moins étroites, à savoir, le passage graduel, non plus d'un état quelconque à un autre état, mais d'un état jugé mauvais ou pire, à un état estimé bon ou meilleur.

Par suite, l'idée de progrès offre deux faces : l'une plus générale, par quoi elle se relie aux grands concepts directeurs du savoir humain; et l'autre, plus spéciale, qui la rejette tout entière dans la sociologie. Laissons momentanément de côté le point de vue finaliste, et attachons-nous à cette partie du phénomène total par laquelle celui-ci s'assimile aux processus naturels étudiés dans toutes les autres sciences.

Le changement est la loi de l'univers. Les choses sociales subissent, à leur tour, l'inéluctable règle : elles se modifient, elles se transforment, elles évoluent. Ces mutations sont involontaires, ce développement est inintentionnel. Le fondateur du positivisme, Auguste Comte, l'affirme avec une certaine emphase. A plusieurs reprises, dans son œuvre capitale, il chasse de la science la notion subjective de « perfectionnement », et il réduit l'idée de progrès au strict concept d'une *évolution* toute *spontanée*; concept et terme qui firent, plus tard, la fortune de la philosophie spencérienne.

Admettons avec Comte, et avec son grand disciple Spencer, qu'il en soit ainsi. Donnons avec eux au concept d'évolution un sens très général, excluant toute idée de finalité, écartant toute axiologie, toute évaluation éthique. Malgré cela, nous pourrons

encore nous servir des deux termes corrélatifs de progrès et de régression. Mais leur valeur sera profondément modifiée. Ils retomberont dans le domaine de la logique générale des sciences. Ils ne conserveront qu'un sens pour ainsi dire mécanique. Ils dépouilleront tout caractère spécifiquement social et même tout attribut un peu complexe, pour ne garder que la plus simple des qualités : celle de fonction du temps ou de l'espace (selon la série, arithmétique ou géométrique, à laquelle ils s'appliqueront). L'un, le progrès, signifiera un mouvement, une marche, un déplacement (de matière, de force, d'idée, il n'importe) au delà de certains points de repère dans une série spatiale ou temporelle. L'autre, la régression, signifiera un mouvement, une marche, un déplacement inverses. Un tel usage de ces termes est pratiqué par toutes les branches du savoir, y compris la sociologie qui, très souvent, nous parle des progrès de la criminalité, par exemple, ou de la régression de la sauvagerie, du militarisme, etc.

Recherchons maintenant les causes qui produisent ou déterminent l'évolution spontanée des phénomènes sociaux. Les moteurs immédiats de n'importe quel fait social, si nécessaire, si incoercible, si inconscient, si fatal qu'il puisse nous paraître, se ramènent à des faits de l'ordre psychique, à des sentiments, à des émotions, à des désirs, à des volontés, à des idées. Cela est si vrai et cette relation est tellement intime, que le phénomène social, dans la plupart des cas, semble se confondre avec l'acte émotionnel, volitif ou intellectuel qui, allié à certains processus de nature physiologique, lui fournit sa matière, le remplit tout entier.

Mais cette réduction du social au psychique est profondément illusoire. Elle se contente d'une première et très superficielle apparence. Elle ne dépasse pas les limites d'une tautologie qui saute aux yeux. Elle explique le conséquent, non par l'antécédent, — formule ordinaire de la causalité — mais par ce conséquent lui-même, envisagé sous un point de vue spécial. C'est, en vérité, la plus empirique des interprétations possibles. L'esprit d'analyse ne saurait s'en satisfaire, cet esprit qui toujours s'inquiète des causes lointaines, des événements que le temps ou l'espace séparent des faits soumis à notre examen. Nos sentiments, nos émotions, nos volontés, nos idées ne font que traduire les impressions par nous reçues du dehors, des divers milieux qui nous entourent. Ce sont autant d'agents intermédiaires, de causes qui se révèlent comme des effets dus à l'action de causes plus générales. Et ces dernières seules importent véritablement au savoir théorique.

Or, à ce point ou à ce tournant de la route, on rencontre une interprétation qui, de nos jours, attire et captive un grand nombre d'esprits. Je veux parler de la théorie connue sous le nom de « matérialisme économique ». Elle consiste à envisager le milieu matériel ou, dans l'espèce, le milieu économique, comme la cause vraie et décisive des phénomènes psychiques déterminant, en première ou plus proche instance, les faits sociaux. On sait ce qu'il faut entendre par ce terme vague et très élastique : les forces, le milieu, les faits économiques. On l'emploie pour désigner des conglomérats plus ou moins fixes d'opinions, de préjugés, d'habitudes mentales, inséparables des sentiments qu'ils évoquent et des

volontés qu'ils dictent, — opinions, sentiments et volontés qui revêtent une forme spéciale, qui s'érigent en systèmes, qui se transmettent d'une génération à une autre, qui durent, qui traversent les siècles, qui subissent une sorte de pétrification, qui deviennent de véritables *monuments* psychiques connus sous le nom d'*institutions* ou de *régimes* (l'esclavage, le féodalisme, la domination du capital, le salariat, la propriété, la surproduction, l'expansion coloniale, l'impôt, la guerre, etc.). Mais en quoi ces phénomènes diffèrent-ils des faits que, prétendument, ils expliquent? Nous ne saurions trop le redire : ces phénomènes et ces faits ont une origine et une essence pareilles. On y doit voir autant de manifestations psychiques. Parmi celles-ci, les unes restent éparses et dispersées, sollicitant par là même notre effort explicatif. Les autres se réunissent, s'accouplent, s'agglomèrent, forment des synthèses de plus en plus complètes et, par suite, nous paraissent pouvoir se suffire à elles-mêmes. Ces synthèses, pourtant, ne sont que des résidus laissés par l'évolution sociale, des survivances d'un passé lointain, aujourd'hui fixées, cristallisées, systématisées.

Au reste, l'interprétation matérialiste ou économique n'est pas mauvaise en soi. Elle assigne pour cause aux faits du présent les faits du passé, elle explique les descendants par les ascendants, les petits-fils par les aïeux. C'est de l'atavisme sociologique. Et cet atavisme plus complexe ne diffère pas essentiellement de l'atavisme simple du physiologiste. Car il ne faut pas s'y tromper. Malgré quelques apparences contraires, dans un cas comme dans l'autre, les acteurs en chair et en os, les ancêtres

réels, ont également disparu. Les faits anciens, comme les hommes du passé, ne survivent que dans les faits nouveaux et les hommes du présent. Les institutions telles que la propriété, le salariat, l'héritage et ainsi de suite, ne sont pas des phénomènes existant en dehors ou indépendamment des individus qui composent une société. Joignez aux institutions économiques les institutions politiques, juridiques, religieuses, etc., vous resterez dans les limites de la même vérité. Tout ce que nous appelons du nom d'institutions, de droits, de devoirs, s'affirme au plus profond de nos êtres et n'existe, en réalité, qu'au dedans de nous-mêmes.

Par malheur, l'explication dite économique est étroite. Elle fait un choix, sinon capricieux, du moins arbitraire, dans l'ascendance sociale des événements courants. Elle suppose d'une façon gratuite, selon nous, que seuls, certains faits du passé manifestent la force prolifique morale, sont doués d'une vertu génératrice. Tout le reste demeure stérile et sans postérité. La méprise nous paraît flagrante. Car le fait social le plus insignifiant possède toujours à la fois, et pour le moins, un aspect économique, un aspect juridique et un aspect politique. Et ce qui semble plus grave encore, cette dernière différenciation, loin d'être elle-même primordiale ou élémentaire, s'offre comme le résultat d'une opération téléologique très complexe de notre cerveau. Elle est entièrement subordonnée à des considérations de buts à atteindre, de fins à poursuivre.

D'autre part, même débarrassée de sa tare originelle, même élargie et devenue un véritable « déterminisme historique », la doctrine qui nous occupe

resterait encore, tout comme la théorie psychologique qu'elle prétend combattre, marquée du sceau de l'empirisme le plus pur. Sous ce rapport, les deux doctrines se valent. Le déterminisme de l'historien remontant le cours de la causalité nous conduit plus loin, en apparence, que l'explication du psychologue; à son tour, cependant, cette théorie s'arrête en chemin, elle n'aboutit pas au vrai terme de la recherche scientifique, elle n'atteint pas la limite extrême qui sépare une science de la science voisine et antécédente.

Dans un cas, — celui de la théorie psychologique — le phénomène social pur ou élémentaire nous est expliqué par le moyen ou à l'aide des faits bio-sociaux qui le manifestent à l'heure présente. Tentative forcément illogique! Car si les faits de la seconde espèce, qui sont concrets, contiennent les phénomènes de la première, qui sont abstraits (ce qui doit nous engager à chercher ceux-ci dans ceux-là), c'est précisément parce que les choses concrètes, loin d'être le germe des choses abstraites, en sont le produit. En prétendant le contraire, en présentant les faits bio-sociaux comme des causes, et les phénomènes sociaux comme des résultats, les partisans de la théorie ou de la méthode psychologique font donc fausse route et nous abusent sans le vouloir.

Dans l'autre cas, — celui du matérialisme, soit économique, soit vaguement historique — le phénomène social pur nous est expliqué, derechef, par le moyen d'une *concrétion bio-sociale*. Mais celle ci apparaît au milieu de conditions nouvelles. Après avoir revêtu, dans le passé, la forme mobile et fugitive qui caractérise les faits psychiques connus

sous le nom d'idées, d'émotions, de sentiments, de volitions, etc., elle revêt, dans le présent, la forme persistante et durable qui caractérise les groupes consolidés de faits ou les systèmes psychiques connus sous le nom d'institutions sociales. Ce changement, dans l'apparence extérieure des choses, ne s'étend pas toutefois à leur fond qui demeure immuable. Qu'il prenne corps dans les faits étudiés par le psychologue proprement dit, ou dans les faits étudiés par l'économiste, le juriste, l'historien, le phénomène social élémentaire agit sur ces faits comme une cause, il les précède et les détermine, il n'est pas leur résultat ou leur conséquence (66).

En somme, les deux théories ou les deux hypothèses qui se partagent aujourd'hui la faveur des sociologues, n'atteignent que très imparfaitement le but qu'elles se proposent. Elles n'expliquent pas, au sens scientifique du mot, le mouvement nécessaire qui entraîne les sociétés vers d'inconnus destins; tout au plus peuvent-elles servir de canevas aux nombreuses descriptions et aux commentaires, parfois très instructifs, très curieux, dont cette marche obscure est l'objet. La sociologie de l'école psychologique ne nous fait pas sortir de l'empirisme pur. Et la sociologie des doctrinaires du matérialisme économique, qui va plus loin, qui s'avance jusqu'aux portes du savoir abstrait, ne réussit pourtant pas à nous en faire franchir le seuil. Ni l'une ni l'autre des deux écoles en présence ne parviennent à dissiper les ténèbres qui entourent ce fait étrange, mystérieux : une série de changements inconscients et involontaires dus en totalité à des facteurs tels que la conscience mobile et l'intention fugitive de l'heure

qui passe, ou la conscience consolidée et le vouloir stable des époques déjà entrées dans l'histoire. Seule, l'hypothèse d'une psychicité inconsciente et inintentionnelle se dégageant du contact mutuel des psychicités physiologiques et exerçant une influence puissante sur la formation de nos idées, de nos sentiments, de nos volontés — agents directs ou causes immédiates des phénomènes sociaux, — seule, une telle hypothèse, dis-je, peut rompre le cercle, peut écarter la *contradictio in adjecto* qui dépare et rend inintelligible la grande conception d'Auguste Comte, adoptée, depuis, par les déterministes de toutes les nuances. Ce dilemme se pose naturellement : ou bien l'évolution spontanée n'est qu'une idée illusoire, une sorte de fable servant à masquer notre profonde ignorance de la marche réelle du processus social; ou bien cette évolution se produit avec les caractères d'inéluctable nécessité que lui reconnurent tant et de si bons observateurs. Dans le premier cas, l'hypothèse du psychisme collectif perd en grande partie sa raison d'être; dans le second, elle acquiert une force et une évidence nouvelles.

Mais si la socialité ou l'énergie psychique impersonnelle n'est pas un de ces pâles fantômes qui, aux heures difficiles du doute, surgissent dans le cerveau du savant aux abois, si cette modalité énigmatique de la force universelle s'annonce par quelques signes lointains ou se laisse deviner dans quelques symboles obscurs, on peut, on doit soulever et tâcher de résoudre les questions suivantes. La socialité manifeste-t-elle une tendance à s'accroître, à s' « intensifier » au dedans et à se répandre au dehors? Et ce processus persiste-t-il, est-il continu, durable, ou

seulement accidentel, intermittent, passager? Si le psychisme social se développe, si sa *quantité* augmente dans le monde, ce phénomène a-t-il lieu d'une manière régulière et constante? Et à quoi tient, comment s'explique, dans un univers régi par la grande loi de la conservation de la force, cette recrudescence, cet afflux soudain ou, tout au moins, ce déplacement de l'énergie, ce passage d'un mode de la force à un autre mode? L'accroissement, s'il est réel, se produit-il à la suite d'une transmutation de la vie en socialité (comme dans le cas encore hypothétique de la chimicité se transformant en énergie vitale, ou dans le cas plus probant de la chaleur et de la lumière se transformant en énergie chimique), ou bien dépend-il d'une simple actualisation, pour ainsi dire, de la socialité virtuelle (comme dans l'exemple familier du calorique latent qui passe à l'état libre)?

Pour répondre comme il convient à ces questions, il faudrait connaître dans leurs détails les lois qui président aux transformations de la force; or, notre savoir n'a pas encore acquis ce degré de maturité. Cependant, il semble assez probable que le psychisme collectif, lorsqu'il s'accroît, est une transformation de la vie aussi bien qu'une actualisation de la socialité latente; et quant au reste, les mêmes lois gouvernent ce mode d'énergie et tous les autres. Le problème d'un *progrès* nécessaire et constant ne se pose ni pour la vie, ni pour la chimicité, ni pour les forces physiques. Il ne devrait pas se poser pour la socialité.

Et pourtant le problème existe. D'où vient-il, comment a-t-il pu naître? Selon nous, il est sorti d'une

confusion entre l'abstrait et le concret. Ce n'est pas la socialité qui progresse ou régresse, ce sont les existences concrètes dans lesquelles elle se manifeste.

Les faits auxquels on accorde d'habitude l'épithète de « sociaux », — l'augmentation ou la diminution du savoir, la floraison ou la décadence de l'art, la puissance productrice ou la faiblesse de l'industrie, et leurs épiphénomènes si variés, l'apparition, la chute et le remplacement des croyances religieuses, philosophiques et morales, le fanatisme, la tolérance, la liberté, le despotisme, les contrastes de la richesse et de la misère, la division des classes, la lutte des partis, les guerres, les mœurs, les institutions, les lois, les crimes, — tout cela est la suite, la conséquence de nos idées, de nos sentiments, de nos volontés, le résultat, l'aboutissement des faits psychologiques, sinon leur simple expression. Des faits psychologiques, dis-je, fruits eux-mêmes d'un persévérant concours, d'une mutuelle pénétration de la socialité et de la vitalité ! C'est en vertu de cette généalogie si complexe que les faits énumérés dans les lignes précédentes peuvent revendiquer le titre de *sociaux*.

La sociologie procède comme toutes les autres branches du savoir. Elle examine les choses concrètes pour extraire de cette étude les rapports constants qui relient entre eux les attributs manifestés par de telles existences. Des qualités et des relations particulières elle s'élève, elle passe peu à peu aux qualités et aux relations générales. Et dans cette marche vers l'unité, elle aboutit à un concept ultime, auquel elle rapporte, comme à l'idée directrice et générique, toutes les idées subordonnées et spécifiques.

Remarquons incidemment l'analogie étroite qui s'établit entre l'ordre sériel dans lequel les faits psychologiques se présentent à l'examen du sociologue, et l'ordre sériel qui présida à l'étude des phénomènes concrets dans la plupart des autres sciences.

La chimie, par exemple, n'a pas commencé par la thermo-chimie, ni même par la chimie atomistique. Et avant d'être élémentaire, cellulaire et, en vérité, chimique, la biologie passa par différents stades. Elle fut primitivement la science des corps vivants, des organismes tels quels (histoire naturelle, zoologie, botanique); elle devint ensuite la science des organes (anatomie, physiologie); elle se transforma enfin en science des tissus (histologie, histonomie). De même, la sociologie débuta par une sorte d'anthropologie grossière où les groupes et les individus n'étaient visés que dans leurs traits extérieurs les plus saillants (annales, histoire descriptive des faits notables, des gros événements qui semblaient exceptionnels). Au savoir empirique de l'historien s'ajoutèrent, d'abord, le savoir empirique et descriptif du juriste, le droit compris comme la nomenclature et la défense des lois existantes (accompagnée d'une prétentieuse critique des lois abolies ou des règles juridiques en vigueur chez les autres nations); et, beaucoup plus tard, la science empirique et descriptive de l'économiste, l'économie politique comprise comme la nomenclature et la défense des rapports consacrés par la loi et l'usage, entre les détenteurs de la richesse commune et la masse des « expropriés » pour cause prétendue de nécessité comminatoire ou d'utilité générale. La philologie, l'anthropologie mo-

derne, la science des religions, quelques autres disciplines encore, vinrent grossir ce noyau. Ces connaissances, déjà plus portées à l'analyse psychologique, à la considération des aspects internes, de l'âme cachée des choses, à la recherche de leurs causes lointaines, diminuèrent d'autant l'ancien mauvais renom et rehaussèrent l'éclat des études sociales. Des généralisateurs plus ou moins bien doués ou habiles essayèrent même d'édifier, sur les ruines du vieil empirisme, des synthèses plus vastes, embrassant l'ensemble de la civilisation humaine. Ainsi naquirent la statique, la dynamique, l'anatomie, la physiologie et jusqu'à la pathologie sociales (cette dernière sous le nom surtout de criminologie ou d'anthropologie criminelle). L'être collectif, le « surorganisme » fut assimilé à un simple « organisme » et traité comme tel. On se mit bravement à décrire ses grands organes, l'État, la nation, la classe, la famille, et leurs fonctions principales : la justice, le gouvernement, le travail, la consommation des biens, la repopulation, l'éducation et ainsi de suite. Il ne nous manque plus aujourd'hui que l'histologie et l'histonomie des sociétés, l'étude des parties intimes du « surorganisme », des propriétés essentielles de l'être collectif, ou l'histoire, le droit, l'économie politique, etc., éclairées par la psychologie des groupes, des foules, des individus.

Revenons à notre analyse du concept de progrès. Ici, comme partout en sociologie, il faut suivre la méthode scientifique habituelle, il faut commencer par étudier les effets, pour ensuite remonter à leurs causes. Or, dans le cas qui nous occupe, ces effets se classent d'eux-mêmes en immédiats ou fondamen-

taux, d'où dépendent tous les autres, et en dérivés ou indirects, de plus en plus lointains. Les premiers forment ce que nous avons appelé ailleurs *la série mentale* ou *intellectuelle*, vaste hiérarchie composée de quatre grandes classes de conceptions qui se suivent dans un ordre nécessaire et régulier : les idées scientifiques, les idées philosophiques (et religieuses), les idées esthétiques et les idées pratiques ou techniques. Envisagées dans leur rôle actif, comme dirigeant l'ensemble complexe des phénomènes manifestés par l'évolution d'une société, ces idées constituent les quatre groupes permanents et bien connus de faits qu'on nomme la science, la philosophie (la religion), l'art et le travail ou l'industrie. Ce sont là, en vérité, les faits dominateurs, les faits essentiels de la sociologie ; tout le reste en découle comme un fleuve de sa source (67).

Il s'agit donc de reconnaître, en définitive, si cette source s'emplit, grossit, augmente de volume, soit d'une manière fixe et constante, ou seulement par intervalles, mais cependant de façon à ce que, pour des périodes suffisamment longues, l'actif dépasse le passif, l'acquêt compense et couvre la perte avec un excédent régulier. Si l'une ou l'autre de ces suppositions se vérifie, le progrès devient, *eo ipso*, une des grandes lois qui gouvernent la nature surorganique, le monde des idées. Dans le cas contraire, nous devrons fermer tout net à cette notion les portes du savoir social, ainsi que l'eussent sans nul doute fait, dans leurs domaines respectifs, les sciences de la vie et du mouvement, pour l'idée bizarre d'une croissance indéfinie de la vitalité, de la chimicité ou des énergies physiques de la matière (68).

Cette comparaison et cet exemple me semblent concluants. Le concept que j'analyse ne saurait s'appliquer à la fréquence ou à l'intensité de la somme entière des faits psychosociaux. Il ne peut viser que la répétition et la force croissante d'un seul processus, mais capital, mais formant la base de tous les autres. Il ne peut avoir en vue que l'évolution débutant par la science et finissant par le travail, la série sociopsychique se déroulant en quatre anneaux à la fois successifs et contemporains : la connaissance spéciale, la connaissance générale, la connaissance esthétique et la connaissance pratique; anneaux qui encerclent et contiennent cette fleur de l'existence collective qu'on appelle une civilisation.

Or, comme, théoriquement, — par la vertu des lois logiques qui règlent la double marche de l'esprit humain, du particulier au général (de la science à la philosophie) et du simple au composé (du savoir abstrait au savoir esthétique et au savoir appliqué) — les trois derniers termes de cette série se laissent réduire au premier, il s'agit, en dernière analyse, de ce qu'on nomme la connaissance scientifique. Celle-ci obéit-elle à une loi particulière, à l'action de laquelle échapperaient tous les autres faits ou processus dans la nature, la loi du progrès?

Mais poser le problème en ces termes, n'est-ce pas déjà le résoudre? Et peut-on le résoudre autrement que par l'affirmative? N'avons-nous pas devant nous un fait constant, une expérience mille fois renouvelée et répétée, une induction tout à fait pareille à celle, par exemple, qui constate l'expansibilité indéfinie de la matière à l'état gazeux, ou la loi de niveau qui régit les liquides? Oui, en vérité, les deux inductions

se valent et semblent aussi bien établies l'une que l'autre. Il est de l'essence du savoir, non seulement de s'accroître en un cerveau individuel, mais encore de se répandre au dehors, d'envahir les cerveaux mis en contact avec le premier, et cela indéfiniment, selon notre mesure humaine, à travers les générations et les époques successives. Il est de sa nature de briser, à la longue, toutes les résistances, de renverser toutes les barrières, de franchir tous les obstacles et d'infiltrer, de pénétrer (on pourrait dire aujourd'hui à la façon des rayons X) les milieux cérébraux les plus opaques.

Prenons garde toutefois à cet écueil, la confusion de l'idée de *tendance* avec celle de fait accompli ou *réalisé*. L'induction scientifique ne garantit que le phénomène exprimé par la première de ces idées, et nullement celui qui correspond à la seconde. La tendance, soit la direction du mouvement, est constante; mais sa réalisation, soit le mouvement effectif, dépend d'une foule de conditions qui peuvent se présenter ou demeurer absentes. Le progrès du savoir est un fait que l'expérience certifie, mais qui reste, pour des périodes courtes, sujet à de nombreuses restrictions, soumis à toutes les chances de ce qu'on nomme si improprement le hasard.

Cette conclusion encore s'impose : le progrès de la connaissance est la seule espèce possible de progrès social. Tout phénomène qui, dans n'importe quelle autre branche de l'activité collective, s'offre à nos yeux comme un « progrès », doit pouvoir exprimer ou appliquer un surcroît de connaissance, doit pouvoir donner corps à une idée théorique. Lorsqu'il devient avéré que tel n'est pas le cas, la prétendue

marche en avant dans l'art, dans la politique, dans l'industrie, dans la philosophie, dans les mœurs, dans les lois, n'est qu'une illusion qui souvent recouvre un recul, une déchéance.

J'ai hâte d'ajouter qu'en resserrant la thèse du progrès social dans ces étroites frontières, je ne me dissimule pas le caractère hypothétique de ma solution. Mais je ne crois pas que la sociologie parvienne jamais à élargir les données du problème. Le contraire me semble plus probable. N'oublions pas le finalisme inhérent à tous les phénomènes de haute mentalité, et les erreurs multiples qui en dérivent. De l'effet pur et simple qui répète, sans plus, sa cause, nous sommes toujours tentés de faire un but, une cause inaugurant une nouvelle série d'effets (69).

Examinons l'idée de progrès en nous plaçant à un autre point de vue.

En dernière analyse, la *socialité* se réduit au *contact* intermittent, mais régulier, d'un centre conscientiel, d'un foyer cérébral, avec un autre centre conscientiel, un autre foyer cérébral; ou à une sorte de chimicité surorganique douée d'une puissance transformatrice au moins aussi grande que celle appartenant à la chimicité ordinaire (70).

Le phénomène « *altruiste* » est la cause première des événements sociaux. Passons aux effets immédiats d'une telle cause. Les reconnaîtrons-nous dans la tradition et la filiation, avec Littré et les positivistes; ou dans l'habitude, l'adaptation, le choix après la lutte, la sélection, avec les darwinistes et les évolutionnistes; ou dans l'imitation, la suggestion, la force de l'exemple, avec quelques sociologues récents? Par ces divers noms, les différents auteurs

désignent, assurément, une seule et même classe de phénomènes, à savoir, les effets directs de la socialité, effets qui, réunis et additionnés les uns aux autres, agissent, à leur tour, comme une cause intermédiaire entre l'altruisme et ses résultats de plus en plus lointains et différenciés. Or, nous croyons qu'il est facile de faire voir que cette *cause seconde* — appelons-la, pour plus de brièveté, d'un seul mot : la *coutume* — agit sur le fond même du psychisme physiologique, sur la sensation, et modifie peu à peu, transforme son contenu. Cette cause détermine une nouvelle classification des accords et des disharmonies psychiques, une différenciation autrement conditionnée des plaisirs et des douleurs.

Par cela seul qu'ils nous sont habituels et familiers, des actes deviennent agréables, indépendamment de leurs conséquences lointaines qui peuvent être, les unes plaisantes, les autres pénibles; nous pourrions aussi bien dire utiles ou nocives, puisqu'à un certain point de vue (assez superficiel, il est vrai), une corrélation constante existe entre le plaisant et l'utile, le douloureux et le nuisible. Cependant, si l'acte accoutumé se dévoile, par la suite, comme nécessairement accompagné de conséquences pénibles, une réaction se produit, et une lutte s'engage autour de la coutume, en vue soit de la conserver, soit de l'abolir. Que si, au contraire, les résultats lointains se découvrent comme agréables, nous déclarons la coutume fondée en raison, nous la sacrons morale, nous l'entourons de respect, nous lui attribuons une force et une dignité semblables à la force et à la dignité de la loi naturelle.

En somme, les habitudes ou les mœurs bonnes

nous semblent préférables aux habitudes ou aux mœurs mauvaises tout simplement parce qu'un plaisir immédiat doublé d'un plaisir lointain nous semble supérieur à un plaisir immédiat doublé d'une peine éloignée. Il y a donc, au fond de tout problème moral, une question de simple *arithmétique* ou, si l'on aime mieux, de *logique*; et voilà comment ou pourquoi la *vertu* et la *raison*, d'une part, le *vice* et la *folie* de l'autre, ne forment que deux aspects différents d'un phénomène unique. Certes, la vertu et le vice aussi bien que la raison et la folie, peuvent nous atteindre, partiellement, par la voie héréditaire et plus ou moins physiologique. Mais le psychisme social n'émane-t-il pas du psychisme vital, et la sociologie rationnelle n'a-t-elle point pour base la biologie?

De ce phénomène éminemment social, la coutume, dérive ainsi tout un monde de produits psychiques complexes, sol mouvant où notre science, notre philosophie, notre art, notre pratique plongent leurs racines et qui forme la base de notre culture, de notre histoire, de notre existence surorganique tout entière. C'est le gland minuscule qui se développe en chêne puissant et qui, à la longue, se transforme en vaste et majestueuse forêt.

La « coutume » possède une foule de synonymes dont les principaux sont : l'exercice, l'expérience répétée, l'évolution. Tout ce qui détermine et règle la coutume détermine et règle, en définitive, l'évolution. Or, servir celle-ci, signifie servir l'explication moniste de l'univers. L'activité, le mouvement, l'expérience, le savoir et le savoir-faire, l'art, la beauté, la joie, le plaisir, se profilent d'abord, les uns derrière les autres, dans nos cerveaux, en un contraste

des plus violents avec le repos, l'inaction, l'ignorance, la maladresse, la laideur, la dépression, la douleur. La similarité des termes qui composent chacune de ces deux séries antagonistes nous frappe ensuite. Enfin, cette contrariété elle-même s'efface et tombe comme un dernier bandeau qui nous empêchait de voir clair dans le jeu complexe et retors de la finalité. Nous commençons par nous douter que le contraste, l'antagonisme, la lutte existent bien moins dans les choses que dans notre évaluation des choses, dans nos jugements sur leurs usages divers et leurs mérites respectifs. Et nous finissons par nous convaincre que l'opposition n'est qu'une forme — la plus antique et la plus naïve — de la variété; que les « contraires » sont des « degrés » du même; que l'identique seul est absolu. Nous formulons la grande loi de la relativité essentielle de toute connaissance.

Le vrai savoir, qui est le savoir expérimental, se reconnaît à l'acceptation docile de cette loi. Pour lui, les antinomies prétendues irréductibles sont de vaines et futiles amusettes avec lesquelles l'ignorance dogmatique mena quelque temps et égara le monde; et partout dans la nature ce savoir ne voit que nuances, gradations, passage du moins au plus et *vice versâ*. Les extrêmes, les excès en toutes choses, loin de venir troubler la sérénité de la conviction relativiste ou moniste du savant, sont pour lui d'un grand secours; car il y voit autant de liens subtils entrelaçant les phénomènes les plus disparates.

Envisageons maintenant l'antithèse directe de la coutume, la *nouveauté* telle quelle, le prétendu noyau de tout progrès. L'humanité ne s'y est pas méprise. Poussée par une intuition plus forte que les plus

beaux raisonnements de ses docteurs, elle assimila le « nouveau » en matière sociale au « pénible », elle devint ou plutôt elle demeura *misonéiste*. Entraînés par la passion politique et cédant aux exigences de l'heure présente, les amis du progrès ont fait du misonéisme des foules un véritable épouvantail. Les choses peut-être ne sont pas si mal en point. Et sans vouloir prétendre que « l'horreur du neuf » soit le berceau même qui voit éclore et protège les jeunes et fragiles nouveautés, je ne suis pas bien loin de croire que ce sentiment si décrié aujourd'hui prête, en mainte occasion, à ce qu'on appelle le « progrès », un appui très ferme, très solide.

La coutume, la fonction, le bonheur, la liberté, ces synonymes, ces traductions sociologiques du mouvement, de l'équilibre, de l'exercice, du plaisir, sont toujours exposés à recevoir et à renvoyer, à repousser le choc de deux sortes, au moins, de nouveautés. Distinguons ces espèces. Le nouveau peut être : 1° un intrus qui, comme la maladie ou la mort, déprime, arrête l'énergie vitale, décompose et transforme la vie actuelle en vie latente et en chimicité ; et 2° un intrus qui, comme la naissance, accroît la vie et lui apporte une sécurité plus grande. Dans le premier cas, le « nouveau » s'assimile au « pénible ». En sociologie, c'est souvent le « très vieux », la fatalité des survivances opposée à la liberté des germes plus récents. Dans le second cas, le « nouveau » s'assimile au « plaisant ». En sociologie, c'est la suite ininterrompue des générations dont chacune tend à renouveler les processus surorganiques en les intensifiant autant que possible ; c'est le savoir accru, l'activité augmentée, l'évolution prolongée.

Ces deux classes rivales représentent la distinction logique bien connue entre la négation fausse d'une chose et sa négation vraie. Objet d'un jugement absolu, le phénomène se retrouve identique à lui-même d'une façon aussi complète qu'immédiate. Par contre, la négation vraie d'une chose est toujours essentiellement relative; elle constate, dans les conditions d'existence auxquelles la chose est soumise, un changement quelconque. Elle équivaut à l'affirmation d'une simple différence de degré. Objet d'un jugement relatif, le phénomène s'affirme identique à lui-même d'une manière indirecte ou médiate seulement. Le genre logique intervient ici pour unifier les espèces.

Examinons de plus près chacun de ces cas. Le « nouveau » qui s'oppose d'une façon absolue à la coutume, apparaît comme le produit naturel, l'effet immédiat, l'enfant légitime (par évolution) ou illégitime (par révolution) de la socialité. Il est la chair de cette chair. Il s'acclimate, comme on dit, avec facilité. Agissant à son tour comme une cause, il tend à se reproduire. Ce qu'on appelle le « progrès » ne saurait avoir de meilleur auxiliaire. Ainsi compris, le progrès n'est lui-même qu'une négation apparente de la coutume, à peu près comme Dieu est une négation apparente de l'Univers, ou le Non-Être, une négation fausse de l'Être. La coutume nouvelle qui s'infiltre et s'introduit de cette façon, est plus forte, plus belle, plus attrayante que la coutume ancienne. C'est la nouveauté qui charme le garçon ou la fille nubiles, qui attire le chercheur, qui captive les minorités, qui s'impose aux foules sans violence, par la simple contagion de l'exemple.

Certes, les esprits grossiers peuvent et doivent s'illusionner d'une façon grossière; à ce trait, en somme, se connaît leur grossièreté. Aussi, je suis loin de nier la tendance qui porte les foules à se montrer hostiles à toute nouveauté *indistinctement*. Mais cette faiblesse ou cette infériorité psychique, qui parfois atteint des degrés incroyables et creuse entre la minorité et la majorité un fossé profond, sert à expliquer un autre phénomène, plus important sans doute que la moutonnière méfiance des foules : ce fait, notamment, que les grandes masses humaines n'entrent, pour ainsi parler, dans l'histoire que d'une façon *indirecte*, qu'elles y végètent au repos plutôt qu'elles n'y vivent dans l'action.

Considérons maintenant le cas où l' « inaccoutumé » se dévoile ainsi qu'une variété, une espèce d'un genre plus vaste dont la « coutume » ne serait qu'une autre espèce. En dernière analyse, nous aboutissons au même résultat. Mais le « nouveau » n'apparaît plus ici comme un effet *immédiat* et naturel de la socialité ; et il n'est plus lui-même *directement* productif de coutume, de plaisir, de bonheur. Fascinées et attirées, soit par l'ancienne et authentique coutume, soit par les « nouveautés » de la première sorte, les masses populaires et les minorités qui les guident s'en désintéressent également. Seules, quelques intelligences excentriques, les unes très supérieures, et les autres très inférieures à la foule, s'en éprennent et l'adoptent. Le succès couronne rarement de telles entreprises. Et d'ordinaire, ce n'est qu'ensuite d'un lent processus de transformation, après avoir soutenu de longues luttes et vaincu de nombreuses résistances, que les nouveautés de cette classe

parviennent à triompher... en succombant, pour ainsi dire, en devenant à leur tour des « coutumes ».

En somme, donc, le misonéisme n'est pas nécessairement opposé au progrès. Il y a lieu de distinguer entre ses formes grossières, qui sont d'autant moins dangereuses qu'elles sont plus inintelligentes, et ses formes plus subtiles; ou encore entre le misonéisme des grandes masses compactes mais inertes, et celui des minorités et des individus cultivés. Dans cette question, on a trop souvent oublié que nous avons affaire à un ensemble, à un total qui comprend aussi bien les coutumes essentielles, produits directs du fait altruiste, que les coutumes de moindre importance, produits indirects de la socialité. Telle nouveauté qui s'accorde avec les premières, peut heurter les secondes. Mais l'obstacle est par lui-même trop insignifiant pour empêcher la nouveauté d'obtenir, d'une façon plus ou moins rapide, les suffrages du petit nombre actif et éclairé qui saura ensuite, de mille manières diverses, imposer ses préférences aux multitudes passives.

La série psychique sociale reproduit les principaux traits de la série psychique vitale qu'elle ne fait que soumettre à des conditions nouvelles de collectivité, d'altruisation, d'interindividualisme. Or, dans la série vitale, ou en psychophysique, la mémoire qui se peut définir comme une sorte de conscience du passé, du latent, du vieux, n'est nullement, que je sache, une fonction antagoniste de la conscience qui se peut définir comme une sorte de mémoire du présent, de l'actuel, du nouveau. Et il en est de même dans la série sociale, ou en sociologie. Le misonéisme, cette mémoire collective, cette conscience du passé,

cet attachement à la coutume faite, n'est pas nécessairement exclusif du philonéisme, cette conscience collective, cette mémoire du présent, cette passion de la coutume *in fieri*. Remarquons en outre que les termes de ces deux séries réapparaissent avec une vigueur et un relief saisissants (dus sans doute à leur intime combinaison) dans les phénomènes de la série *bio-sociale* ou psychologique, les seuls avec lesquels on les compare d'habitude. Quoi qu'il en soit, le progrès, conçu comme une évolution nécessaire, est toujours un développement de l'altruisme, de la socialité, un passage de l'organique à l'hyperorganique, une marche vers l'idée et l'idéal. Nier, en ce large sens, le progrès, c'est nier l'ordre naturel ou la nature elle-même.

Passons au second élément constitutif de l'idée de progrès, à l'élément qui « spécifie », pour ainsi dire, la synthèse totale et qui, par suite, y prédomine, y joue un rôle important et décisif.

Je veux parler de l'idée de *fin*. S'ajoutant à l'idée d'évolution, se fusionnant, s'amalgamant avec elle, la pénétrant d'outre en outre, l'idée de fin transpose ce vague concept du domaine de la connaissance générale dans celui de la connaissance particulière; elle le précise, elle le limite, elle en fait une idée éminemment sociologique ou morale.

Le lecteur connaît mes opinions sur la finalité, cette causalité renversée, cet ordre sériel où le conséquent prend la place de l'antécédent, où l'effet, sous le nom de but, remplit activement l'office, les fonctions d'une cause, où il préside aux incessantes variations des points de vue selon lesquels l'esprit considère et juge les événements.

Rien ne saurait être plus légitime que ce transfert, de la cause à l'effet, du pouvoir reproductif qui, originellement, appartenait à la cause seule. Cette investiture est un phénomène aussi naturel, pour le moins, et aussi nécessaire, aussi inéluctable que la transmission, dans les espèces vivantes, du pouvoir procréateur, entre l'individu ou la génération-cause et l'individu ou la génération-effet. La finalité est fondée en raison; elle constitue même peut-être l'expression la plus ferme et la plus primordiale de notre intelligence.

Cette conclusion s'impose au jugement de tous ceux qui admettent avec nous l'hypothèse du psychisme collectif, de la socialité venant compliquer la vitalité et transformant encore une fois la face externe ou apparente de l'existence universelle.

La mise effective en présence d'un *moi* avec un *autrui*, le contact régulier d'un être vivant avec ses *semblables*, cela suffit pour jeter dans l'univers une semence, un germe qui fera éclore, à côté ou au-dessus de la nature organique, la nature surorganique, à côté ou au-dessus du monde grossier de la matière, le monde subtil des idées. Cette semence si grêle, ce germe si chétif au premier aspect, c'est précisément l'inversion du rapport causal entre les deux termes : *moi* et *autrui*.

Entre ce point de départ et ce point d'arrivée il s'établit une relation qui devient le prototype du raisonnement téléologique. Le premier terme s'affirme à la fois comme l'antécédent du second (le monde est ma représentation) et comme son conséquent (ma représentation est le monde). Individus isolés ou groupés ensemble, toujours nous nous sentons et

nous nous voyons simultanément producteurs et produits d'autres individus et d'autres groupes. Les liens familiaux, l'éducation, la tradition et, en somme, tous les phénomènes sociaux nous montrent l'existence du « moi » comme une des causes directes et constantes de l'existence d'autrui. Mais les mêmes faits ne tardent pas à nous dévoiler celle-ci comme une des causes immédiates et persistantes de celle-là.

Par notre « moi » nous prenons conscience de la réalité d' « autrui ». Le « moi » est l'authentique *substratum*, le vrai support d'autrui, le principe ultime de son apparition dans le monde. Mais, d'autre part, c'est à la suite de ses multiples rapports avec « autrui », que le « moi » prend conscience de lui-même. « Autrui » devient de la sorte le *substratum*, le support du « moi », la cause de son existence.

De cette *bilatéralité* essentielle du plus élémentaire des rapports sociaux a dû jaillir, à mon sens, dans les cerveaux humains, la première idée d'un résultat se transformant en une fin à atteindre, en un but qui, considéré comme tel, suscite, fait naître sa propre cause, envisagée dès lors comme un simple moyen.

Et cette idée grandit, se développa, s'enrichit de commentaires, se fortifia par des exemples appropriés, se propagea, fit tache d'huile, remplit différents domaines du savoir. La finalité et le subjectivisme qui en émane poussèrent de profondes racines en philosophie, dans la science, dans l'art, dans toutes les branches du savoir appliqué. Une quantité énorme de choses, de phénomènes, d'événements successifs dépouillèrent, aux regards des hommes, les attributs qui caractérisent une concaténation fixe

et nécessaire de causes et d'effets. Et tous ces phénomènes se rangèrent en des séries, *mobiles* et *modifiables*, de buts à poursuivre et de moyens s'adaptant à ces buts.

On a souvent signalé la téléologie comme une source permanente d'innombrables et graves erreurs philosophiques et scientifiques. Elle ne l'est pas « en soi ». Mais elle le devient d'une façon fatale dès que, négligeant certaines précautions fort simples, on se laisse prendre à l'un ou l'autre de ces deux pièges qui sont deux fautes grossières contre la méthode. Le premier consiste à outrepasser les limites propres du concept téléologique, en lui attribuant une signification et une valeur, si minimes fussent-elles, là où ce concept ne saurait en posséder d'aucune sorte : dans les sciences de la vie ou dans celles de la matière. Et le second consiste à croire que la finalité, dans les sciences du monde surorganique où elle s'épanouit et semble tenir le sceptre, se substitue à la causalité de façon à pouvoir totalement exclure celle-ci du champ de l'investigation scientifique.

La finalité est un trait, un caractère qui sépare les phénomènes sociaux du reste des phénomènes naturels, qui sert à distinguer la socialité de la vie, de la chimicité, du mécanisme simple des forces physiques. On ne saurait donc — sans s'exposer au péril d'une confusion imminente, d'une confusion qui, d'ailleurs, s'est largement réalisée et étalée, sous le nom d'anthropomorphisme, dans l'histoire de la pensée humaine, — on ne saurait, dis-je, chercher à découvrir, dans toute autre science que la science sociale, la moindre trace, le plus faible vestige de téléologie, volontaire ou involontaire, consciente ou inconsciente.

La nature, au sens étroit de ce mot qui ne comprend que la nature inorganique et la nature vivante, se révèle à notre conscience comme une suite ininterrompue de phénomènes, comme un flot qui jamais ne cesse de couler. Cette continuité frappe, elle impressionne au plus haut point notre esprit qui se la représente sous la forme, vaguement anthropomorphe encore, d'un enfantement perpétuel, d'une parturition indéfiniment renouvelée et que rien n'arrête. Mais un tel anthropomorphisme est vague, je viens de le dire; en vérité, c'est du *biomorphisme*, une analogie un peu trop stricte, peut-être, entre la vie et la matière; ce n'est pas du *sociomorphisme*, une analogie sûrement forcée entre la vie et l'esprit, ou même entre l'esprit et la matière.

La causalité est un concept biomorphe qui tient très bien sa place dans le domaine total de la vie. Mais appliquée aux rapports chimiques, physiques ou mécaniques, cette idée tend déjà à vivifier, pour ainsi dire, les phénomènes correspondants. Elle voudrait nous rendre intelligible ou, du moins, rapprocher de nos façons mentales ordinaires le fait de la répétition, de la succession indéfinie des choses; mais peut-être ne parvient-elle, en définitive, qu'à obscurcir et à fausser la véritable portée du phénomène en question.

D'illustres philosophes, Hume entre autres, prirent souci d'un tel état de choses et prêtèrent quelques regards à ce problème. Mais, trouvant l'arc fortement courbé dans un sens, ils le redressèrent un peu trop dans l'autre, ils finirent par vouloir imposer aux sciences du monde organique le concept de succession pure et simple, tiré du domaine des sciences de la matière inerte.

La vérité me semble située ailleurs. Elle réside, selon moi, dans la sévère distinction entre les trois termes d'une série subjective ou conceptuelle qui, allant du simple au complexe, et du général au particulier, reflète fidèlement les trois termes de la célèbre série objective ou phénoménale établie par Comte et son école.

Succession, causalité, finalité, cette trilogie, que j'appelle explicative du sens intime de l'évolution mondiale, reproduit avec exactitude les caractères les plus saillants de cette autre trilogie pour ainsi dire constitutive ou formative de l'univers : *la matière, la vie, l'esprit.*

La série conceptuelle coïncide dans ses moindres détails avec la série phénoménale. Car de même que la vie vient simplement s'ajouter à la matière inorganique, sans pouvoir la remplacer ni se passer d'elle en aucune façon; et de même que l'idée ou l'esprit vient s'ajouter à la vie et à la matière, sans pouvoir les remplacer ni jamais se passer de l'une ou de l'autre, — la causalité se joint à la simple succession sans l'éliminer, et la finalité complique la succession et la causalité sans porter le moindre préjudice à l'action ou à la vertu propre de ces deux grands processus explicatifs de la multiplicité concrète des choses.

La finalité ne prend pas, en sociologie, la place de la causalité. Elle se greffe sur celle-ci, elle lui fait porter des fruits d'une nouvelle espèce; mais elle la suppose constamment comme une superstructure suppose sa propre base. Une explication finaliste doit toujours, en définitive, pouvoir être confrontée à l'explication causale qui lui donna naissance et qui

la supporte. Et la sociologie ne mériterait pas le nom de science si, se désintéressant d'une telle comparaison, elle se renfermait dans le finalisme seul, ou si, par surcroît, elle commettait l'erreur grossière signalée plus haut, qui consiste à se figurer que dans le monde social la finalité absorbe, pour ainsi dire, la causalité et la bannit du champ de notre exploration directe.

Le progrès, c'est l'évolution (l'expérience) devenue pour nous une fin. Atteint, le but se transforme encore une fois en ce qu'il était primitivement, un simple résultat; et réalisé, le progrès cesse de nous attirer comme tel. Mais ceci n'est juste que des progrès et des buts particuliers et concrets. Considéré d'une façon abstraite, le progrès est un idéal que nous poursuivons sans jamais pouvoir nous en saisir. Au sens populaire du terme, enfin, c'est un perfectionnement continu, un triomphe, en toutes choses, du bien sur le mal (triomphe qui, dans la pratique, équivaut presque toujours à une victoire du désir sur le non-désir). Ainsi s'expliquent, soit dit en passant, les jugements opposés que les diverses époques, les diverses classes sociales et les divers esprits portent sur des phénomènes essentiellement pareils. De même, la régression signale un recul, un éloignement du but accepté pour un bien. Dans les deux cas, la finalité nous livre sans défense à l'illusion qui dans l'*inévitable* (l'effet *nécessaire*) voit un *bien* (une fin à se poser). Cette imagination illumine une foule de côtés obscurs dans la psychologie et l'histoire des peuples.

Elle nous donne la clef du double mystère de la patience et de l'optimisme humains. La finalité qui

fait surgir la différenciation éthique, qui engendre les idées de bien et de mal, qui sépare l'ensemble des phénomènes en choses qu'il faut savoir atteindre et en choses qu'il faut savoir éviter, suscite également le contraste de l'optimisme avec le pessimisme.

Arrêtons-nous un instant sur cette opposition. Il serait puéril de nier son importance pratique. Mais possède-t-elle une valeur égale dans la sociologie abstraite? Nous ne saurions l'admettre. Ce contraste, d'ailleurs, dépasse les bornes de la pure théorie. Il fait de la finalité un attribut universel des choses, il transporte la différenciation éthique, de la partie au tout, de l'homme à l'univers. C'est un sociomorphisme évident qui infeste la philosophie depuis des siècles.

Il occupe dans celle-ci une place considérable. On a voulu y voir la question philosophique par excellence, le problème ultime embrassant l'avenir de l'humanité et du monde. L'univers est-il bon ou mauvais? La vie vaut-elle qu'on la vive? « De la réponse à cette question, dit, par exemple, Spencer, dépend entièrement toute décision sur le bien ou le mal dans la conduite. » L'inversion est complète; si complète, vraiment, qu'il en rejaillit quelque grandeur sur l'illogisme qui la consomme. L'embouchure du fleuve devient sa source. L'humanité dicte sa loi à l'univers. La succession et la causalité s'effacent devant la finalité.

Passons à un autre point. L'idée de progrès soulève nécessairement le grand problème de la séparation entre la théorie et la pratique, entre la science proprement dite, abstraite ou concrète, il n'importe, et sa technologie. Aujourd'hui la doctrine du progrès

subit le sort de l'enfant que deux mères se disputaient devant le tribunal de Salomon. Qui l'emportera? La sociologie abstraite, ou la technologie sociale et ses branches si diverses, l'art du politique, de l'économiste, de l'éducateur, du légiste, etc.? J'incline vers cette dernière solution. Car ce qui prévaut dans l'idée de progrès, c'est son contenu essentiellement finaliste, la somme de buts désirables que nous nous proposons d'atteindre. Or, plus un but est précis ou proche, et plus facilement il se réalise. Elaborer des types idéaux, exprimer en des formules exactes leurs conditions d'existence, tel fut toujours l'office du savoir appliqué. Quant à la science abstraite, allégée du poids des préoccupations utilitaires, elle pourra se tenir à l'écart des discussions oiseuses suscitées par les partisans du prétendu subjectivisme social; et elle évitera les pièges grossiers qui naissent de la confusion du point de vue théorique avec le point de vue pratique.

Ces pièges sont nombreux. Signalons celui dans lequel on tombe encore fréquemment, en dépit de son absurdité. Je veux parler de la distinction entre le progrès intellectuel et le progrès moral et de la vieille dispute sur la prééminence qu'on doit accorder ou refuser à l'une de ces formes du « perfectionnement » collectif sur l'autre. Cette distinction ne résiste pas à l'examen le plus superficiel. Elle est fondée sur une antinomie aussi puérile que fausse, l'antique opposition de l'entité « cœur » à l'entité « esprit ». Et elle va à l'encontre de certaines vérités déjà solidement établies. Ses défenseurs oublient, notamment, que la sociologie, dont la morale ne forme que la base abstraite, est une science indépen-

dante possédant la même valeur théorique que la biologie ou la chimie et évoluant selon les mêmes règles. Ils paraissent, par suite, ne pas se douter que tout progrès moral constitue *eo ipso* un progrès intellectuel, de même que tout progrès intellectuel (dans n'importe quel ordre de connaissances) s'affirme inévitablement comme un progrès moral. Ils constatent la lenteur extrême des progrès de la *moralité* (c'est-à-dire de l'éthique, de la sociologie en action), et ils lui opposent la marche rapide des autres branches du savoir appliqué. C'est même là le point essentiel de leur argumentation. Ils ne voient pas le cercle dans lequel ils tournent, et que la moralité, la technologie sociale dépend des découvertes de la sociologie abstraite au moins autant que les applications industrielles ou les progrès de l'hygiène dépendent des découvertes faites par les sciences physico-chimiques ou par la biologie.

L'éthique est le chapitre ultime de la science universelle, et le progrès moral — la forme la plus achevée, la plus difficile à atteindre, du progrès intellectuel. Entre ces deux concepts il n'existe aucune contrariété essentielle. Dans la même série, les termes consécutifs ne s'opposent pas, d'une façon irréductible, aux termes antécédents. La conclusion n'est pas l'antipode des prémisses qui la préparent et la contiennent en germe. Mais c'est précisément à ce jeu futile de contrastes connus sous le nom d'antinomies, que se complaît l'intelligence du métaphysicien. Son esprit ne vit que d'énigmes et d'obscurité. Il n'a de cesse qu'il n'ait jeté sur les sujets les plus clairs un voile mystérieux.

Il faut lire à ce propos ce que des philosophes

fameux et des moralistes renommés ont écrit sur le progrès moral et les redoutables contradictions que ce concept recèle dans ses flancs. A mesure qu'ils se civilisent et que leur idéal monte, les hommes ne se voient-ils pas voués à un écart grandissant entre leur rêve et la réalité? Et le destin de l'homme inculte, le sort du sauvage ne semble-t-il pas préférable? D'autre part, nos besoins, surtout nos besoins moraux, ne croissent-ils pas plus vite que nos moyens de les satisfaire? Et cet état de choses faisant aboutir tout progrès à une augmentation de souffrance, ne mène-t-il point à l'hypertrophie de la sensibilité, contre quoi protesta d'instinct et avec tant de vigueur Nietzsche? Enfin la conscience que le progrès moral développe et fortifie, n'est-elle pas un sûr dissolvant de la moralité impérative, automatique, organique?

Ces problèmes n'ont de terrible que les masques qui les décorent. Ces antinomies prétendues essentielles se réduisent, pour la plupart, à une simple inintelligence, soit des faits observés, soit des mots, des termes employés. Pourquoi envier le bonheur du sauvage, si ce sauvage lui-même existe et fleurit dans nos sociétés où il représente la force et la souveraineté du nombre? Pourquoi se répandre en vaines lamentations sur l'écart entre notre idéal et la réalité, et sur la somme de souffrance par là accrue, et sur les blessures infligées à notre sensibilité, si ces choses s'expliquent en dernier lieu par le voisinage immédiat de la barbarie contemporaine? La monopolisation de cette source suprême de richesse et de puissance, le savoir, est un fait aussi certain et sans doute aussi passager que l'accaparement des

terres et des capitaux. Et les accès de mélancolie qui envahissent l'intellectuel ne sont pas plus intéressants, en vérité, que les coups d'humeur noire qui viennent de temps à autre troubler la joie ou le repos du millionnaire.

Au reste, le jeu des antinomies aussi bien que celui des antilogies et des antiphrases, n'est pas un mal en soi. C'est déjà une manière de percevoir entre les objets certaines différences extérieures et d'y réfléchir. Un peu de science, disait-on jadis, au temps des symboles vagues, nous éloigne de Dieu, et beaucoup de savoir nous y ramène. On pourrait, de nos jours, soutenir avec infiniment plus de raison qu'un savoir arrêté au seuil de la sociologie et de la psychologie nous éloigne de la science universelle (il multiplie les antinomies), et qu'une connaissance qui dépasse ces bornes nous en rapproche (elle dissipe ce brouillard). Malheureusement, le savoir de la première sorte nous est presque toujours offert pour le type de la science complète; et c'est ainsi que nos philosophes sont conduits à constater, avec une indicible tristesse, que la science, « à mesure qu'elle s'élargit et s'éclaire, voit augmenter ses points de contact avec l'inconnu, avec la sphère de la nuit » (Spencer). Ce cauchemar toutefois ne saurait avoir une durée éternelle. Il cessera avec l'avènement définitif, avec la constitution des sciences du monde moral.

Abordons, dans cette étude sur l'idée de progrès, un dernier point qui présente, sinon une importance capitale, du moins un intérêt exceptionnel.

On a versé des flots d'encre à propos de ce pont-aux-ânes (dans plus d'un sens) de la sociologie me-

derne, qui consiste à demander si l'individu social, si la personnalité humaine joue, oui ou non, un rôle dans l'évolution historique. Des deux côtés, on ne s'est jamais bien entendu. La palme, cependant, paraît revenir de droit aux partisans de l'affirmative. Ceux-là ne cessèrent de se battre contre des moulins à vent. Ils ne s'apercevaient pas que leurs adversaires s'en prenaient surtout à l'action sociale de la personnalité omnipotente, de l'individu richement doué de libre arbitre. Par contre, les partisans de la négative perdaient volontiers de vue les traits communs qui assimilent le phénomène social, l'action simultanée de plusieurs individus, au phénomène mécanique de la composition de plusieurs forces agissant sur le même point avec des directions différentes ou semblables.

Le processus historique se peut à bon droit considérer comme une évolution *impersonnelle*. Non pas dans ce sens absurde du mot « impersonnel » qui élimine, qui chasse de l'histoire l'individu, la personne, mais dans cette autre signification très précise, à savoir, que *toutes* les personnes formant le groupe social (une patrie, par exemple) prennent directement part au processus évolutif; et, par surcroît, *toutes* les personnes entrant dans la composition de *tous* les groupes sociaux (les autres patries, par exemple) en contact avec le premier. De même tous les éléments biologiques prennent part au processus vital. Dans les deux cas, la participation est universelle et constante; mais dans les deux cas aussi, ses degrés sont divers et variables.

Prise à la lettre, la théorie qui porte aux nues l'action de la phalange réduite des « héros », pour

parler le langage de Carlyle, nous semble complètement fausse. Comme tous les jugements excessifs, elle corrompt et déforme la parcelle de vérité qui lui sert de point de départ. Elle dénature l'évolution qu'elle cherche à expliquer. Accueillie avec faveur par les esprits rares dont elle flattait l'orgueil légitime, elle conquit assez vite de nos jours la vogue. On aperçoit distinctement les traces de son influence dans la religion de l'humanité et le culte des grands hommes, institués par Comte; dans le culte des héros prôné par Carlyle et Emerson; dans les conceptions et les idées de Fichte, de Feuerbach, de Max Stirner; dans le mépris des foules enseigné par Flaubert, Renan et tant d'autres; dans les modernes théories sur « l'élite » sociale; dans les superbes divagations de Nietzsche sur le « surhomme », etc., etc. Mais précisément cette faveur et cette vogue auraient dû entacher de suspicion la théorie « héroïque » aux yeux de ses adeptes.

Le rôle social joué par l'élite doit, à première vue, nous paraître prépondérant. L'est-il en effet et jusqu'à quel point, c'est ce qu'une sociologie future et mieux documentée que la nôtre nous apprendra sans nul doute. A coup sûr, cependant, ce rôle n'exclut pas la participation directe au processus historique, soit de la non-élite en général, de l'énorme *pecus squamosum* qui, si volontiers, se laisse tondre par le groupe sans cesse grandissant des médiocrités habiles; soit de ce qu'on pourrait appeler l'élite à rebours, l'élite renversée, l'élite du crime dont les rangs s'ouvrent avec une facilité étonnante à toutes les catégories de conducteurs de peuples et de foules. La politique, disait déjà Montesquieu, possède, comme

la mécanique, ses frottements qui changent ou arrêtent les effets prévus. Or, qu'est-ce que le frottement ou la résistance, sinon une direction mécanique contraire qui toujours arrive à se tailler une large part dans le résultat final (71)?

Les partisans de la théorie « héroïque » se confondent, sur beaucoup de points, avec l'école des sociologues-subjectivistes dont ils ne forment, à la vérité, qu'une sorte d'avant-garde. Nous avons dit, dans un chapitre précédent, ce que nous pensions de la méthode suivie par cette école. Naïvement, les subjectivistes se glorifient d'avoir épuré ou perfectionné la doctrine reçue par eux des mains du maître : ils croient avoir corrigé une erreur grave du positivisme initial. Ils se flattent de nous avoir ouvert les yeux sur une vérité importante et jusque-là ignorée, ce fait, notamment, que les efforts individuels entrent en ligne de compte dans la somme complète des résultats sociaux! Quelques-uns poussent l'ironie assez loin : « Croyez-vous, nous demandent-ils, que l'intervention de l'individu ne soit pas un processus naturel soumis à des lois pour le moins aussi invariables que celles gouvernant l'action des masses, l'influence des milieux, etc.? » Cette attitude est significative. Une défectueuse préparation philosophique et sociologique peut seule expliquer de pareilles attaques contre un adversaire inexistant, une lutte si chaude en l'honneur d'une pure équivoque.

Les sociologues-subjectivistes, du reste, manquent absolument d'originalité. Ce n'est pas un reproche que je leur adresse, c'est un fait que je constate. Dans sa « Politique », œuvre qui détacha de lui ses meilleurs, ses plus fidèles disciples, Comte inaugure

déjà la méthode que les néo-subjectivistes revendiquent comme leur apport propre à l'histoire des idées sociales. Il y recommande d'édifier et il y construit un « idéal de vie collective ». Il y est hautement pratique, franchement utilitaire. Il y met au monde cet avorton : une technologie sociale précédant la théorie des sociétés. Je comprends les socialistes et les anarchistes qui font de la politique active, qui tracent des programmes, qui dressent des plans de bonheur. Ils possèdent mes sympathies. Ils font leur devoir, notre devoir à tous. Nous ne pouvons pas rester les bras croisés en face de l'injustice qui triomphe, nous ne pouvons pas nous laisser stupidement exploiter par les brutes ignorantes qui nous gouvernent. Les socialistes et les anarchistes sont, à ce point de vue, de précieux auxiliaires du savant dont ils raniment la confiance, dont ils exaltent le courage. Mais je refuse ma pleine estime au sociologue qui, au-dessus du souci de la pure vérité, mettrait une ambition, une soif quelconque, fût-ce celle d'une félicité immédiate et générale! Des sophismes pareils asservirent la philosophie au mensonge. Ne leur permettons pas de venir polluer les ondes claires du savoir exact.

Les subjectivistes manifestent une incompréhension profonde du véritable esprit scientifique. Au lieu de tendre à combler le fossé qui sépare la sociologie du reste des sciences, ils s'ingénient, dirait-on, à le creuser, à l'élargir davantage. Ils épousent à cette fin les plus sots préjugés de la foule. Ne s'avisèrent-ils pas, entre autres choses, de vouloir nous persuader que la liberté de conscience, la faculté de posséder une opinion personnelle, ne pouvait

exister, à la rigueur, que dans la sphère des recherches sociologiques; ou qu'une telle liberté était un pur non-sens dans les mathématiques (où deux et deux font incontestablement quatre), dans la physique, dans la chimie, dans le domaine entier du savoir positif? Selon nous, la véritable absurdité consisterait à accorder la moindre valeur à cette distinction futile qui repose sur une évidente confusion d'idées et de termes. En physique, en chimie, en biologie, l'esprit du savant jouit de nos jours d'une liberté sans bornes; mais un tel caractère précisément explique qu'on ne remarque pas cette liberté, comme on ne se rend pas compte de l'air qu'on respire. Dans les questions sociales (et surtout dans les questions religieuses qui autrefois relevaient entièrement des problèmes moraux), la liberté de croyance, c'est-à-dire, en somme, le pouvoir de choisir entre telle ou telle hypothèse explicative, vient au contraire se heurter contre toutes sortes de préventions courantes et d'idées reçues; et ces chocs répétés contribuent sans cesse au réveil de notre conscience assoupie (72).

La théorie des grands hommes chère à l'école subjective a récemment trouvé, dans M. Tarde, un champion moins banal que la plupart de ses défenseurs habituels. Les arguments de ce sociologue ont de la valeur, de la consistance, et l'on éprouve quelque plaisir à les rétorquer contre lui. M. Tarde ne se paie pas de mots dont le sens lui échappe, il va directement aux idées. Selon lui, « l'évolution progressive, qui n'est ni réversible ni semblable d'une civilisation à une autre, s'opère par une suite d'*anomalies* individuelles dont les contraires ne jouent aucun rôle

social et ne parviennent jamais à les neutraliser. Et, quand ces anomalies heureuses ont émis des initiatives fécondes, le rayonnement imitatif de celles-ci se répand parmi les individualités dites ordinaires, c'est-à-dire présentant des caractères moins tranchés, — non moins précieux ni moins personnels pour cela — et se conserve grâce, en partie, au balancement symétrique des variétés faibles incarnées dans ces individus. Par la variation dissymétrique se créent les nouveautés, par l'opposition elles se conservent. Le progrès est dû à la rupture intermittente d'un équilibre conservateur » (73).

Voilà qui est fort bien. La doctrine « héroïque » atteint ici une précision de vues dont elle n'est pas coutumière. Mais la controverse n'y pourra que gagner en intérêt. A mon sens, la thèse du progrès *par* les grands hommes est un truisme dont la véritable portée ne fut jamais clairement établie. Cette thèse ne souffre pas l'interprétation exclusive qu'on lui donne d'habitude et qui s'accorde si mal avec la complexité réelle des phénomènes sociaux. Nous en dirons quelques mots plus loin. Mais en admettant même que l'*élite* soit, sinon l'unique, du moins le principal *instrument* du progrès, s'ensuit-il qu'il faille y voir aussi la véritable *cause* des changements sociaux ? Car tel est le nœud intime du débat, et l'erreur grave que nous nous permettons de reprocher à tous les adeptes de la théorie subjective. Ils confondent le concept de « moyen » (dû à l'inversion finaliste) avec le concept de « cause ».

Cette méprise possède une longue histoire. Vénérés à l'égal des dieux, les hommes puissants furent tout d'abord tenus pour la cause vraie des mutations ou

révolutions historiques qui, plus tard, à tort ou à raison, se certifièrent, dans l'opinion commune, ainsi qu'une « marche vers le mieux ». Ce point acquis, le raisonnement téléologique se déploya avec force et dans toute son ampleur. Le progrès se transforma en un but désirable et désiré entre tous; et sa cause *hypothétique*, l'apparition des hommes providentiels, s'affirma comme l'unique moyen d'atteindre ce but, comme l'instrument merveilleux du progrès. Cet enthymème finaliste s'ancra dans les esprits, où il s'étala bientôt ainsi qu'une vérité évidente. On perdit en même temps complètement de vue le caractère incertain et problématique de la prémisse qui lui servait de base. On s'enlisa dans le sophisme le plus vulgaire, la pétition de principe. On s'appuya de la conclusion finaliste (les grands hommes sont l'*instrument* du progrès) pour prouver la prémisse dépouillée de tout caractère téléologique, mais singulièrement douteuse (les grands hommes sont la *cause* du progrès). On aurait pu tout aussi bien retourner l'enthymème et affirmer que le progrès suscite les grands hommes. Ceux-ci seraient devenus alors un but, et le progrès — un moyen sûr de le réaliser. Et il eût été facile de conclure que le progrès est l'antécédent inéluctable, la cause qui produit les puissantes individualités.

Selon nous, la genèse ou les origines du progrès sont tout autres. L'apparition de certains hommes plus heureusement doués que le reste de leurs semblables est un phénomène bio-social dû à l'union de causes multiples et complexes, les unes biologiques, les autres relevant de la sociologie, mais qui, prises dans leur ensemble, ne s'identifient pas avec les

causes, également multiples et complexes, de ce qu'on nomme le progrès. Il y a là deux séries de faits entre lesquels aucun rapport causal direct ou immédiat ne se laisse nécessairement apercevoir. J'ajoute, pour plus de clarté, qu'il faut aller chercher les causes intimes de ces faits dans deux domaines distincts de la connaissance, dans le savoir abstrait pour les uns, dans le savoir concret pour les autres. Ces phénomènes d'origine diverse sont sans doute quelque peu concomitants; ils s'accouplent souvent entre eux, ils se servent mutuellement de signes ou de symptômes. Mais cette concomitance est si peu essentielle, si peu nécessaire, qu'on ne saurait, par exemple, sans tomber dans l'illogisme grotesque, affirmer que la force ou l'intensité de l'un de ces phénomènes croît ou décroît en raison directe de la force ou de l'intensité de l'autre. La grandeur de l'individu, le caractère exceptionnel de l'élite — ai-je besoin de le dire? — sont choses tout à fait relatives. Un homme n'est grand que parce que ses voisins sont petits (et quelquefois seulement, comme on l'a dit, agenouillés), et une élite n'existe que par son contraste avec la vulgarité environnante. On ne m'objectera pas, je l'espère, qu'il s'agit, dans l'espèce, plutôt du *nombre* relatif ou proportionnel des hommes rares que des qualités auxquelles ils doivent d'être rares, c'est-à-dire relativement ou proportionnellement peu nombreux; car j'estime d'une façon médiocre le plaisir d'acculer mes contradicteurs. En somme, la théorie « héroïque » ou « aristocratique », même sous la forme plus parfaite qu'elle reçut en ces derniers temps, soit des mains de l'auteur des *Lois de l'imitation*, M. Tarde, soit encore de

celles de l'auteur de la *Cité moderne*, M. Izoulet, me semble contenir, à côté de quelques idées justes, mais qui demandent à être éclaircies, une foule d'idées inexactes et de données contraires à l'expérience. Cette conception se rattache visiblement à des préjugés qui datent de loin et auxquels ne put jamais complètement se soustraire Auguste Comte, le grand inspirateur de nos sociologues modernes, inspiré lui-même par les encyclopédistes. A beaucoup d'égards, cette théorie n'est qu'une survivance du passé (74).

D'ailleurs, pourquoi ne chercherions-nous pas la cause du progrès dans le progrès lui-même, dans le progrès de nos connaissances d'abord, et ensuite dans le progrès, qui lui est subordonné, des trois autres termes de la série psychosociale : la philosophie, l'art et le travail ou l'industrie? Venir objecter que toutes ces choses sont une œuvre strictement individuelle ou personnelle, c'est commettre, une seconde fois, l'inconsciente pétition de principe que nous relevâmes plus haut. Car rien n'est moins prouvé, ni plus douteux que cette vaniteuse affirmation. Le « moi » n'est-il pas le produit d' « autrui », et toute la force d' « autrui » ne passe-t-elle pas dans les grands faits sociaux que je viens d'énumérer et qui seuls, finalement, nous dévoilent cette forme sublime de l'universelle énergie? Pourquoi l'individu — bien entendu, l'individu social et non l'unité biologique — ne serait-il pas le produit de la science, de la philosophie, de l'art de son temps (ou plutôt de l'époque immédiatement antécédente) et de leurs diverses applications?

Dans cette vue, le progrès se ramènerait à l'évo-

lution du psychisme impersonnel, ayant pour *substratum* le groupe collectif total, et non l'une quelconque de ses parties (minorité ou majorité). Les individus, très éminents ou vaguement ordinaires, ne sont-ils pas, en ce sens, les produits du groupe entier? On l'admet déjà avec facilité pour l'une des deux élites qui fonctionnent régulièrement dans toute société tant soit peu développée ainsi que deux pôles contraires d'une seule et même chaîne : pour l'élite de l'ignorance et du crime. Volontiers — et ce n'est d'ailleurs que stricte justice — on fait retomber sur la société entière la responsabilité des lacunes ou des « infirmités intellectuelles et morales » des ignorants, des fous, des scélérats. Pourquoi hésite-t-on à traiter par la même méthode la couche sociale supérieure, l'élite du savoir et de la vertu? Pourquoi craindre d'attribuer à la société prise dans son ensemble le mérite des « aptitudes éminentes, des dons exceptionnels » de ses plus nobles enfants, de ses grands altruistes, de ses hommes de génie? L'ignorance et le vice (ou la faiblesse) seraient-ils, par hasard, choses superlativement sociales, et le savoir et la vertu (ou la force) — choses profondément antisociales?

« La question du rôle des grands hommes, dit encore M. Tarde, est d'ordinaire fort mal posée : on demande si c'est par des *causes générales* ou par des *causes individuelles* que les faits sociaux sont produits. Mais, je vous prie, qu'est-ce que les causes générales elles-mêmes, si ce n'est des groupes et des amas de causes individuelles? Qu'est-ce que « l'esprit d'une époque » ou le « génie d'un peuple », si ce n'est l'ensemble des idées ou des tendances inhé-

rentes à chacun des individus qui vivent à cette époque, qui composent ce peuple? On doit donc opposer non pas les causes générales aux causes individuelles, mais les causes individuelles isolées, *ut singulae*, aux causes individuelles rassemblées, groupées, agissant en masse. Seulement, en postulant ce groupement, on ne s'aperçoit pas qu'on élude la question majeure et préalable, qui est de savoir comment il s'est formé, comment cette similitude de tant d'individus divers, sous des rapports si particuliers d'idées et de besoins, s'est produite en tel siècle et en telle nation, non ailleurs ni en d'autres temps. Or, ma réponse à cette question montre la part prépondérante et nécessaire qui appartient aux *inventeurs*, aux initiateurs, aux novateurs, — lesquels ne sont pas toujours de grands hommes, il est vrai, mais le sont assez souvent — dans la production de ces similitudes précises, caractéristiques, vraiment sociales, dues à l'imitation... Les grands hommes seraient quelque chose, ils seraient même tout ce qu'ils sont individuellement, sans l'appui et l'écho de la société, quoique, dans ce cas, ils fussent réduits à l'impuissance d'agir (75). »

Laissons M. Tarde dire que les causes générales sont des groupes ou des amas de causes individuelles. Il ne s'agit pas, dans cette controverse, de la définition du général et du particulier, ni de mettre en doute l'identité essentielle de la cause et de l'effet. Il s'agit de déterminer l'ordre de *succession* de l'identique; et dès lors, c'est la question de genèse qui, seule, reste en litige. Est-ce l'individu qui produit la société ou la société qui produit l'individu?

Opposer les causes individuelles *ut singulae* aux

causes individuelles groupées et agissant en masse, vaut mieux peut-être que d'opposer les *singulae* aux *singulae*. Mais cela empêche-t-il le moins du monde d'opposer en outre le psychisme collectif tel que là ce même psychisme compliqué par, ou fusionné avec, le psychisme vital? Ce sera l'opposition très légitime de l'abstrait au concret. Et confondre ces deux aspects ultimes de la réalité constitue, je l'ai dit maintes fois, une faute méthodologique des plus graves.

Enfin la « question majeure et préalable », la question de savoir comment le groupe social s'est formé, comment la similitude de tant d'individus s'est produite en tel siècle et en telle nation, reçoit de M. Tarde, une réponse qui ne me satisfait guère. Les initiateurs, les novateurs, les inventeurs, tout comme leurs compléments sociaux, les infirmes intellectuels et moraux, demeurent à mes yeux le produit du groupement social, son effet (comme tel, sans doute, ils sont identiques à leur cause, mais ils lui succèdent, ils la suivent, ils ne la précèdent pas). Ils ne sont pas la source ou l'origine de ce groupement. Quelle est donc cette origine? Pour moi, c'est le *contact* social, les milliers et encore les milliers d'actions et de réactions psychiques qui en résultent, — contact *universel*, où les éléments moyens, les cerveaux ordinaires ont, vu leur nombre seul, une part peut-être plus grande que les éléments extrêmes, les cerveaux de l'élite supérieure ou inférieure. Prétendre le contraire, c'est sous-évaluer le rôle infiniment grand, partout dans la nature, de l'infiniment petit. C'est supposer que, parce que l'Océan est composé d'eau, les grands fleuves ont une

part prépondérante dans sa formation. C'est encore tomber dans l'erreur du chimiste qui attribuerait un rôle excessif aux gaz détonants, aux combinaisons rares et précieuses, et qui négligerait l'azote, le carbone, l'oxygène vulgaires; ou du physicien attachant le plus grand prix, dans l'étude de l'électricité, au phénomène de la foudre. La « similitude de tant d'individus divers » est peut-être l'effet de la contagion par l'exemple, de l'imitation (n'en serait-elle pas cependant quelquefois la cause?); mais l'imitation n'est-elle pas une expression immédiate des phénomènes multiples qui se produisent au contact des cerveaux, des individus biologiques? Comment croire que les grands hommes seraient tout ce qu'ils sont, comme individus, sans l'appui et l'écho de la société? Le seul fait, loyalement admis par M. Tarde, qu'ils seraient réduits à l'impuissance d'agir, en ferait de tout petits hommes et des cerveaux au-dessous de l'ordinaire. La société produit les grandes intelligences à côté des moyennes et des petites, comme l'arbre produit des fruits exceptionnellement beaux à côté des exemplaires moins remarquables ou tout à fait manqués. Dirons-nous donc que les beaux fruits ont produit l'arbre et la similitude merveilleuse de toutes ses parties, des fibres, de l'écorce, des feuilles, etc.?

D'ailleurs, l'efficacité éminente des grands hommes, le rôle prépondérant joué par l'élite sont hors de cause en ce débat. Le rôle, dans l'organisme, de ce qu'on appelle aujourd'hui ses « éléments », est aussi, certes, très considérable : la santé et la maladie de l'organisme entier dépendent de leur état. Mais leur état ne dépend pas d'eux-mêmes. Il

est le produit des processus d'assimilation et de désassimilation, ou de la vie, et non sa cause. Supposer le contraire serait une grosse erreur qui, du reste, comme toutes les erreurs, fut commise; elle fut un progrès sur des erreurs plus grandes attribuant ce rôle générateur aux cellules, aux tissus et même aux organes.

Reconnaissons dans les grands hommes nos chefs naturels, efforçons-nous à les suivre et à les imiter : nous resterons dans les limites de la vérité pratique; mais nous ne conquerrons pas pour cela la moindre parcelle de vérité théorique. La biologie ne se fait pas avec de l'hygiène; ce ne sont pas les exercices ni les soins du corps qui amènent la découverte des vérités enseignées par cette science. Pareillement, la plus haute moralité et la meilleure des politiques ne feront point avancer d'un pas la sociologie. Par contre, les progrès de cette dernière amenderont la moralité et la politique, de même que les progrès de la biologie ont déjà amélioré l'hygiène.

Je suis moins affirmatif par rapport à la thèse qui fait dépendre des conquêtes scientifiques déjà réalisées, l'importance du rôle échu à l'élite. J'incline à penser qu'une civilisation florissante ne diminue pas le nombre et n'abaisse pas la qualité des exceptions géniales. Toute haute culture me semble plutôt apte à multiplier ces exceptions sans préjudice de leurs qualités intimes, mais néanmoins au détriment de leur éclat extérieur; car le moins rare est toujours aussi le moins brillant. Cette opinion de Stuart Mill, que la part de l'action personnelle dans la direction du mouvement social s'amoindrit à mesure

que la civilisation progresse, repose sur des apparences peut-être fallacieuses. Il s'agit d'un grand processus naturel soumis à des lois qui ne sauraient facilement varier d'une époque à l'autre. Pourquoi le rôle de l'individu, dans la direction du progrès, ne resterait-il pas sensiblement pareil dans les civilisations commençantes et dans les civilisations avancées? Faire « dévier le courant de l'impulsion collective des idées et des desseins » me semble une tâche au-dessus des forces, non seulement de l'individu isolé, mais encore du groupe total, de la collectivité elle-même. Ce n'est pas un paradoxe. Car dans toute civilisation, la collectivité contemporaine est peu de chose, assurément, en comparaison des collectivités passées.

Sans doute, les conditions de la vie des peuples se modifient et se transforment; mais dans l'ignorance sociologique où nous végétons, nous sommes sans cesse exposés à cruellement nous tromper sur le sens ou la direction de semblables changements. Il peut nous paraître certain, par exemple, que nous marchons vers le règne des masses, des majorités compactes, des foules démocratiques. Mais s'agit-il d'une force nouvelle, d'une direction devenue tout à coup indépendante et libre, ou seulement de l'ombre, de l'apparence, du fantôme d'une telle force? Sous l'enveloppe extérieure qui a varié, le noyau intime ne reste-t-il pas intact? Pour ma part, je le croirais volontiers. Le peuple a conservé à travers les âges, sans l'augmenter d'une façon sensible, le pouvoir redoutable et mystérieux qui lui appartenait déjà aux époques où l'influence du nombre passait, aux yeux de tous, pour égale à zéro. Le plus grand abso-

lutisme, les plus puissantes aristocraties s'inclinaient devant ce maître anonyme. Les despotes à une et à mille têtes flattaient à qui mieux mieux les instincts bas et les goûts de la multitude. Cet accord, cette harmonie secrète formaient leur principal *instrumentum regni*. Et maintenant que la masse est enfin parvenue à s'investir des signes extérieurs de l'autorité souveraine, son pouvoir, rapporté à celui des minorités ou des individus, semble, je le répète, être resté stationnaire. Comment et pourquoi aurait-il grandi, si tout ce que les majorités gagnaient en savoir et en puissance était virtuellement perdu par là qu'elles se laissaient devancer, sous le même rapport, par les minorités? Aujourd'hui, comme autrefois, la foule, quand elle secoue sa torpeur, ne le fait que pour suivre docilement les médiocrités qui lui plaisent et la charment parce qu'elles lui fournissent l'occasion de manifester ses propres qualités inférieures.

On a souvent soutenu cette thèse : qu'avec beaucoup d'argent, de l'habileté, en achetant les journaux, en empoisonnant les sources de l'opinion, quelques rares individus pouvaient devenir, de nos jours, les maîtres absolus, les conducteurs irresponsables des troupeaux démocratiques. Les exemples à l'appui n'ont pas manqué : on cite la presse « jaune » en Amérique, dont les exploits ont permis de dire (si injustement) que l'âme des dollars dépensés pour certaines « campagnes » est devenue l'âme du peuple américain; les hauts faits de la presse militariste et antisémite en France (où l'âme des instigateurs de l'odieuse besogne aurait peine, je pense, à se substituer à l'âme loyale de la nation), etc., etc. Mais

il n'en est rien. Le peuple a tout juste gardé son antique pouvoir où le philosophe-ironiste apercevra deux impuissances maîtresses : celle de distinguer ses plus pressants et plus durables intérêts, et celle de choisir, pour atteindre le bien-être rêvé, le chemin le plus uni, la route la plus courte. La multitude a conservé son ignorance sociologique, elle continue à donner un libre cours à ses instincts. Or, en comparaison des tendances de l'élite dont le savoir est plus grand (sauf, hélas! peut-être, le savoir sociologique proprement dit), les penchants de la foule sont vils et misérables.

La foule aime à élever les médiocres sur le pavois (76). Mais il serait injuste de prétendre que ce jeu soit nouveau, ou que le règne des médiocrités ne fasse que commencer.

Les changements subis par la mentalité des masses sont parfois plus apparents que réels. Des croyances s'ébranlent, des prestiges s'évanouissent, des préjugés disparaissent; mais d'autres croyances aussi peu fondées en raison, d'autres prestiges aussi vains, d'autres préjugés aussi absurdes les ont vite remplacés. Et on ne dirige véritablement les foules que par le moyen des idées et des sentiments, des admirations et des répugnances que les foules portent en elles-mêmes.

Dans ce sens, le peuple a toujours été son propre maître, et une nouvelle définition des lois promulguées par le législateur s'impose au juriste moderne. Ces lois sont les rapports nécessaires qui dérivent, non pas de la nature des choses, ainsi que l'écrivait Montesquieu, mais des idées, tantôt approximativement justes et tantôt honteusement fausses, que les

masses profondes du peuple entretiennent sur la nature des choses.

Le recul du temps entoure les siècles écoulés d'un nimbe de poésie, et le joug de fer des rois, des prêtres, des guerriers, des nobles, ces médiocres du passé, semble aujourd'hui aux oublieux de l'histoire plus léger, plus supportable que la domination des banquiers, des accapareurs, des exploiteurs de toute sorte et de leurs zélés sous-ordres dans la presse et le gouvernement. Le peuple, assure-t-on, pouvait, jadis, renverser ses rois et blasphémer les dieux; mais il ne peut rien depuis qu'il est la proie de l'argent et de la presse, « pouvoirs collectifs, anonymes, irresponsables, inattaquables, créés par la force des choses ».

L'erreur est grande. Le pouvoir des dieux, des rois et des prêtres était tout aussi collectif, anonyme (jusqu'à l'hérédité inconnue et future), irresponsable, inattaquable, et dû à cette force des choses qui, hier, comme de nos jours, n'était que la force des idées et des sentiments de la masse. L'âme instinctive des foules ne se laisse pas facilement entamer; l'opinion des masses ne se crée pas de toutes pièces; le peuple se complaît aux mensonges qui conviennent à son inertie cérébrale, qui agréent à sa paresse d'apprendre. Aussi le plus bel éloge qu'on puisse faire des doctrines socialistes et anarchiques consiste à constater la lenteur, les mille difficultés qu'elles éprouvent à largement se diffuser dans les milieux populaires.

D'autre part, l'élite a également conservé son ancienne puissance. Elle ne l'a pas accrue d'une façon notable, mais elle ne l'a pas vue diminuer.

Ce qu'on appelle l'élite, d'ailleurs, se compose de plusieurs couches. Les talents médiocres forment sa large base. Ils prennent immédiatement contact avec l'âme nonchalante des foules qu'ils défendent et protègent de leur mieux contre les entreprises de plus en plus hardies des minorités de moins en moins importantes qui constituent le reste du groupe social. Ils sont le bouclier, le tampon sauveur entre la vieille coutume et la nouveauté qui cherche à se frayer une route. Il leur arrivera de proposer la France aux Français, la Russie aux Russes, l'Allemagne aux Allemands, et l'empire du monde à celui qui osera en entreprendre la conquête; mais jamais il ne leur viendra à l'esprit de proposer aux hommes — la pure raison ou la science.

Les multitudes, reconnaissantes de tant d'égards pour leur paresse et leur repos, les sacreront maîtres, chefs, rois, conseils et guides. Elles n'auront pas tort, à un certain point de vue. Car jamais leurs passions et leurs opinions n'auront été mieux exprimées et mises en valeur que par les talents médiocres. Ceux-là furent et resteront toujours la servilité faite homme.

Pour ce qui est des talents exceptionnels et des génies, soit dans le bien, soit dans le mal, loin de constituer la véritable armée du progrès ou de la régression, ils n'en sont pas même les chefs. Tout au plus les éclaireurs et souvent, hélas! les sentinelles perdues ou lâchement sacrifiées.

Le psychisme collectif qui se dégage de l'ensemble du groupe social, agit sur eux avec une force particulière : ils font des découvertes scientifiques, ils tirent du savoir les belles synthèses religieuses et les

sublimes philosophies, ils revêtent des formes splendides de l'art les vérités péniblement acquises, ils sacrifient sans hésiter, dans l'action, à l'idée qui s'empare d'eux et les tourmente, les biens que le vulgaire estime et chérit par-dessus tout. Mais, en définitive, ils ne sont rien et ils ne peuvent rien, — pas même transmettre aux générations futures le vacillant flambeau qu'ils détiennent, — sans l'appui, sans l'aveu, sans l'écho, si passif, si tacite, si réduit fût-il, de la société tout entière. Ils sont les bons semeurs, soit; mais le grain qu'ils font voler aux quatre coins de l'horizon, ils l'ont pris à la terre féconde et, seule, la terre féconde pourra le faire germer, pourra le faire croître, pourra en tirer le nouveau grain qui servira à leurs successeurs.

En somme, et pour conclure ces pages sans doute trop longues, il n'y a encore rien de tel que savoir. Car savoir, c'est pouvoir. Et pouvoir (synonyme strict de devoir), c'est tenir le *droit*, simple mesure sociale, pure expression de la force. Et tenir le *droit*, c'est être *libre*. La liberté, rêve constant de l'individu, reste une chimère cruelle tant qu'on l'envisage comme quelque chose de séparé, de distinct de la science. C'est la plante, délicate entre toutes, qui ne supporte pas qu'on blesse, si peu que ce fût, sa racine.

Allons vers la liberté, mes frères; c'est-à-dire, avançons en savoir. La liberté est la raison sociale, le plus beau nom de la science.

Et apprenons tout d'abord que, seule, la sociologie, l'éthique, — la morale que les religions et les philosophies les plus anciennes pressentirent d'une façon vague et incomplète, comme elles pressentirent tant

de choses, — que seul, le savoir social, dis-je, nous enseignera à *bien* nous aimer les uns les autres. Qu'on l'appelle psychisme collectif ou altruisme, l'amour du prochain, mais c'est le véritable objet de la sociologie.

NOTES

(1) Nous n'en voulons pour preuve que ce passage, choisi au hasard entre cent autres pareils, dans l'œuvre capitale de Spinoza (le philosophe y parle de nos facultés, mais il a réellement en vue toutes nos abstractions) : « Ce sont, dit-il, des êtres métaphysiques ou universels que nous avons l'habitude de former à l'aide des choses particulières, de telle sorte que l'entendement et la volonté ont avec telle ou telle idée, telle ou telle volition, le même rapport que la *pierréité* avec telle ou telle pierre, l'homme avec Pierre ou Paul » (Ethique, II, prop. 48, éd. Saisset, p. 96). Comte n'eût pas mieux dit. Mais Spinoza et Comte, le métaphysicien et le positiviste, omettent d'ajouter que nos idées et nos volitions les plus particulières offrent exactement le même rapport avec la masse des sensations obscures qui leur donnent naissance.

(2) Ainsi que nous le rappelle très à propos M. Manouvrier (*Sur l'Interprétation de la quantité dans l'encéphale*, etc., *Mémoires de la Soc. d'anthropologie de Paris*, 1888, t. III, p. 145), la *qualité* n'est, selon Kant, « qu'un aspect particulier de la *quantité*, résultant de la comparaison de quantités inégales ».

(3) *Œuvres*, t. I : *Conn. hum.*, sect. 5.

(4) *Catégorie* signifie *attribution*. Dans la philosophie d'Aristote, ce terme sert à désigner les modes spéciaux de l'être, ou l'être en tout ce qu'on peut en affirmer. Les catégories sont les genres dans lesquels se rangent toutes les choses qui tombent sous la pensée et toutes les qualités qui leur appartiennent ou que l'esprit leur accorde.

Sur les dix catégories d'Aristote, d'un empirisme psychologique qui aujourd'hui nous paraît si puéril, et les douze catégories de Kant nous semblant plus savantes, la critique moderne ne conserve que le vaste genre de la *quantité* (qui, d'ailleurs, et du moins chez Kant, renferme toutes les autres espèces conceptuelles); mais elle y ajoute, selon le schéma des propriétés irréductibles de Comte, le mouvement et la vie qui engendre la pensée, ou, selon le schéma du monisme mécanique, deux grandes classes de mouvements : les mouvements physico-chimiques et les mouvements vitaux comprenant aussi les mouvements cérébro-psychiques.

(5) Justifiée même dans l'état présent de notre savoir, cette conclusion acquerra une force nouvelle au fur et à mesure du déclin de l'idée religieuse ou agnostique. Cessant d'être troublée par l'appréhension d'un dernier et suprême mystère, la pensée humaine ne sera plus alors hantée par le fantôme d'une « existence » à la fois inaccessible et radicalement différente de la réalité connaissable.

(6) Le grand physicien Helmholtz ne confondait pas les notes *ré* et *sol* lorsque, les délimitant d'une façon stricte à l'aide des concepts de quantité et de mouvement, il les ramenait par là à une évidente communauté d'essence. Ajoutons que ceux qui demandent au savoir une explication du concret totale, parfaite, une explication qui ne soit pas, en fin de compte, une analyse idéologique des choses, s'engagent nécessairement dans le chemin de la désillusion qui les conduit tout droit aux doctrines agnostiques sur la faiblesse native de la raison et les bornes étroites de la science.

(7) Il y a, d'ailleurs, entre les sciences de la matière et de la vie d'une part, et les sciences sociales de l'autre, cette différence méthodologique, que tandis que les premières cherchent à fournir, pour ainsi parler, aux choses leurs éléments constitutifs, abstractions et lois générales (subjectivité que le lan-

gage usuel décore du nom d'objectivisme), les secondes se trouvent dans la situation du cerveau humain lui-même, obligé de tirer des choses son existence et d'y puiser tout son contenu (objectivité que la langue courante nous présente comme un subjectivisme).

(8) Un sociologue qui a su vite acquérir, par ses écrits, un renom mérité, M. Durkheim, vient de défendre, avec beaucoup de talent, une thèse que je considère comme très importante et à laquelle j'avais déjà consacré plusieurs chapitres de mon livre sur la *Sociologie*. Dans cet ouvrage, j'insistai sur l'urgence qu'il y a de constituer une histoire naturelle des sociétés, discipline foncièrement descriptive, destinée à servir de base uniforme et d'appui durable à la science naturelle des mêmes faits. Celle-ci, y disais-je, ne cessera jamais d'être essentiellement inductive ni de suivre, comme principal mode d'investigation, un ensemble de procédés qui, sous le nom de description comparée et analytique, doit former la méthode propre du groupe entier des sciences abstraites supérieures. Je recommandai, dans les mêmes pages, un réarrangement et une classification nouvelles (établies en vue d'un usage strictement théorique) des milliers de faits acquis par l'expérience des siècles et universellement connus. « Les anciennes analyses, déclarais-je à ce propos, poursuivant des fins qui, la plupart du temps, n'avaient rien de commun avec la science, quand elles ne lui étaient pas directement hostiles, sont ou deviennent rapidement un obstacle, un empêchement. » Enfin j'y signalai à maintes reprises la nécessité de chasser de la sociologie les idées vagues, philosophiques ou métaphysiques, de faire table rase des préconceptions courantes, des hypothèses populaires, des jugements traditionnels, de toute cette idéologie morale, juridique, économique qui se croit profonde et qui n'est que *transcendante*, — fatras de notions tronquées ou fausses, d'aperçus empiriques, d'illusions grossières (*Sociologie*, v. surtout chap. I : Considérations préliminaires; chap. II : De la méthode sociologique; chap. III : Les sciences abstraites et les sciences concrètes).

Aujourd'hui, M. Durkheim vient, à son tour, demander qu'on se décide, une fois pour toutes, à considérer les faits sociaux *comme des choses* qu'il faut *décrire et comparer*. Il ne veut plus qu'on s'en tienne à la pure analyse idéologique des concepts, maximes et préjugés de toute sorte, formés par la pratique et pour elle. Il exige qu'on écarte systématiquement toutes les prénotions, qu'on s'affranchisse des fausses évidences qui dominent l'esprit du vulgaire, qu'on secoue le joug des

« catégories empiriques », dictées à la raison soit par le sentiment et la passion, soit par les doctrines transcendantes et mystiques qui, pour lui comme pour moi, ne sont qu'un empirisme déguisé, négateur de toute science.

C'est avec un vif plaisir que j'ai vu, dans l'intéressant volume intitulé : « *Les règles de la méthode sociologique* », l'importance que M. Durkheim attache aussi bien à ce déblaiement préalable qu'à l'emploi des procédés de la description scientifique. J'ajoute que l'auteur, qui semble n'avoir point eu connaissance de mon livre, commence le sien par ces paroles : « Jusqu'à présent, les sociologues se sont peu préoccupés de caractériser et de définir la méthode qu'ils appliquent à l'étude des faits sociaux... Un chapitre du *Cours de philosophie positive*, voilà, à peu près, la seule étude originale et importante que nous possédions sur la matière. » Tel est, du reste, le sort habituel de beaucoup d'ouvrages : il devient de plus en plus difficile de posséder la bibliographie complète d'un sujet, et les rencontres dues au hasard sont chaque jour plus fréquentes. Quoi qu'il en soit, on voudra bien me permettre de noter ici encore deux ou trois autres points communs, ou qui me semblent tels, entre M. Durkheim et moi; ces points, d'ailleurs, se rattachent directement au sujet traité dans le texte.

Et tout d'abord, M. Durkheim combat l'explication purement psychologique des faits sociaux, qui laisse échapper ce que ces faits ont de spécifique, c'est-à-dire de social. Aux partisans de la méthode psychologique il oppose l'argument principal que j'avais déjà employé, à savoir, qu'ils prennent l'effet pour la cause, qu'ils assignent pour condition déterminante aux phénomènes sociaux des états psychiques individuels qui en sont proprement la conséquence. Par suite, il érige le fait même de l'association en principe explicatif des processus sociaux. Il considère le milieu interne, le milieu vraiment social, comme le facteur essentiel de l'évolution collective. Cette vue lui paraît très importante; si on la rejette, dit-il, la sociologie se voit dans l'impossibilité d'établir aucun rapport de causalité (Cf. *Sociologie*, chap. IX et particulièrement pp. 157-174, et *Règles de la méthode sociologique*, pp. 131, 138, 143).

D'autre part, M. Durkheim me semble également enclin à admettre l'hypothèse *bio* ou *psycho-sociale* que j'avais déjà exposée et développée dans ma *Sociologie*. En effet, ou je me trompe fort, ou M. Durkheim adopte, à son tour, les grandes lignes de cette théorie qu'il applique, comme moi, aux phénomènes sociaux modifiés par l'intervention puissante de la cérébralité individuelle. Parlant de ce qu'il appelle les « manifes-

tations privées » des phénomènes sociaux, ne dit-il pas qu' « elles ont bien quelque chose de social, puisqu'elles reproduisent en partie un modèle collectif, mais que chacune d'elles dépend aussi, et pour une large part, de la constitution organico-psychique de l'individu, des circonstances particulières dans lesquelles il est placé ? » Et n'ajoute-t-il pas presque aussitôt : « Elles ne sont donc pas des phénomènes proprement sociologiques. Elles tiennent *à la fois aux deux règnes* ; on pourrait les appeler *socio-psychiques*. Elles intéressent le sociologue sans constituer la matière immédiate de la sociologie. On trouve de même à l'intérieur de l'organisme des phénomènes de *nature mixte* qu'étudient des *sciences mixtes*, comme la chimie biologique » (*Règles*, etc., p. 14). C'est bien là, je pense, un corollaire direct de ma théorie du savoir concret et ma propre définition de la psychologie, considérée comme science mixte, comme une sorte de biologie ou de psychophysique sociale.

Mais si je sais gré à M. Durkheim d'avoir contribué à répandre des notions que je crois justes et fécondes, je dois à l'estime dans laquelle je tiens ses travaux, de signaler ici telles de ses idées qui, touchant de près aux questions traitées dans le présent chapitre, me paraissent fort discutables.

M. Durkheim fait de louables efforts pour arriver à se représenter, d'une manière précise, l'espèce particulière de faits qui remplissent le domaine de la sociologie. Mais sa définition du *fait social* ne saurait me satisfaire.

Elle est vague et insignifiante tant que M. Durkheim se borne à dire qu' « un fait social se reconnaît au pouvoir de coercition externe qu'il exerce ou est susceptible d'exercer sur les individus » ; et que « la présence de ce pouvoir se reconnaît à son tour soit à l'existence de quelque sanction déterminée, soit à la résistance que le fait oppose à toute entreprise individuelle qui tend à lui faire violence » (p. 15). Voilà une de ces vérités banales qui semblent tout à fait incapables de servir de ligne frontière entre les faits sociaux d'une part, et les faits psychiques, biologiques, chimiques ou physiques de l'autre. Car tous ces faits sont également doués d'un pouvoir de coercition externe, tous résistent à l'entreprise individuelle qui chercherait à les abolir, tous s'accompagnent d'une sanction idoine à leurs caractères essentiels et inséparable de ceux-ci ; en un mot, tous sont *nécessaires*. La démonstration, si démonstration il y a, n'ajoute rien aujourd'hui à notre savoir sociologique.

Mais la définition de M. Durkheim me semble en outre illusoire en tant qu'elle cherche à caractériser encore le phéno-

mène social par « la diffusion que celui-ci présente à l'intérieur du groupe, pourvu que le fait étudié existe indépendamment des formes individuelles qu'il prend en se diffusant » (p. 16). M. Durkheim nous explique sa pensée par des exemples empruntés aux statistiques sociales où, comme chacun sait, « les circonstances individuelles pouvant avoir quelque part dans la production du phénomène, se neutralisent mutuellement et, par suite, ne contribuent pas à le déterminer ». Nous voilà ramenés à la théorie de Quetelet : le phénomène social n'est qu'une moyenne établie sur l'observation d'une foule de faits de nature psychologique. Et nous voilà aussi loin que possible de la conception qui découvre dans le phénomène social l'une des *causes intrinsèques* des faits de la dernière espèce.

M. Durkheim, au reste, ne dédaigne pas certains jeux philosophiques de l'esprit. « Le phénomène social est général, dit-il, parce qu'il est collectif (c'est-à-dire plus ou moins obligatoire), bien loin qu'il soit collectif parce qu'il est général. C'est un état du groupe qui se répète chez les individus parce qu'il s'impose à eux. Il est dans chaque partie parce qu'il est dans le tout, loin qu'il soit dans le tout parce qu'il est dans les parties » (p. 14). La théorie des moyennes se voit ainsi reléguée au second plan, sinon mise entièrement au rancart, et M. Durkheim s'exprime derechef comme un partisan convaincu de l'hypothèse biosociale qui contient en germe la théorie du psychisme collectif. « Le phénomène social, dit-il en effet, est une résultante de la vie commune, un produit des actions et des réactions qui s'engagent entre les consciences individuelles, et s'il retentit dans chacune d'elles, c'est en vertu de l'énergie spéciale qu'il doit précisément à son origine collective » (p. 15). J'avoue cependant que j'eusse mieux aimé remplacer l'opposition entre la partie et le tout par celle qui met en contraste l'effet et la cause ; et j'eusse préféré dire que le phénomène social est contenu dans l'effet — l'individu concret ou psychologique — précisément parce qu'il constitue déjà la cause, le psychisme collectif, l'énergie psychophysique largement répandue dans le monde et transformée en une énergie plus spéciale par suite de son expansion même.

Dans la guerre qu'il déclare aux entités irréelles, aux notions vides de l'ancienne métaphysique sociale, M. Durkheim, à mon avis, dépasse aussi quelquefois le but. Trop souvent il confond l'idéologie profonde et pleine de la science avec l'idéologie superficielle et creuse de la pratique vulgaire, avec les prénotions empiriques, les idoles de Bacon. Trop volontiers il oublie que la science théorique ne saurait avoir d'autre objet

définitif, sinon l'idée, et que le fait le plus concret se résout toujours, pour la théorie pure, en une somme équivalente d'abstractions. Si les idées empiriques surgissent à la suite d'une observation incomplète des faits, les idées scientifiques se confondent avec les faits eux-mêmes dont elles ne représentent que les éléments épars ou isolés. L'empirisme est une pauvreté, une indigence intellectuelle. L'empirisme se satisfait d'une quantité insignifiante de faits qu'il accepte, d'ailleurs, sans aucune critique et qu'il a hâte de transformer en un nombre plus exigu encore d'idées vagues, de concepts mal construits en dépit de leur généralité. Il se plaît ensuite à leur enfantine analyse logique. L'observation scientifique, au contraire, ne se lasse jamais; elle ne se fixe en aucune idéologie, si riche fût-elle. Toujours en quête de *nouveaux* faits, de *beaucoup* de faits, de faits *contradictoires*, de faits *démolisseurs* des théories reçues et consacrées, la vraie science évite d'analyser les idées et les concepts de l'esprit (ce qui ne pourrait, du reste, avoir utilement lieu que dans la science spéciale qui, à son tour, considère ces idées et ces concepts comme des faits). Elle n'est donc ni une mauvaise et fastidieuse logique, ni une défectueuse et interminable psychologie. Mais, à mesure même qu'elle découvre de nouveaux faits, la science les décompose en leurs éléments cérébralement assimilables, les idées; elle convertit la matière en esprit. Certes, les phénomènes sociaux sont des *choses*; car, comme le dit M. Durkheim, est chose tout ce qui est *donné*, tout ce qui s'offre ou, plutôt, s'impose à l'observation. Mais ce sont des choses qui, de *concrètes*, tendent de plus en plus à devenir *abstraites*. La méthode scientifique n'a pas d'autre but. Du concret elle tire l'abstrait qui, dans les conditions normales où opère la science déjà sûre d'elle-même, est toujours en même temps un *à posteriori*. L'*à priori*, au contraire, n'est qu'une abstraction hâtivement dérivée d'une expérience concrète insuffisante et mal conduite.

(9) *Sociologie*, 1880, Paris, Félix Alcan, p. 6.

(10) Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza*, p. 181.

(11) On confond très souvent ces deux espèces de réalités : le groupe collectif et l'individu social. Par suite, on attribue faussement à la société ce qui ne saurait appartenir qu'à

[illegible] par les influences qui se dégagent du milieu [illegible].

[illegible] également l'erreur inverse. La grande formule [illegible] par exemple l'intégration et la différenciation, [illegible] diamétralement opposés, suivant qu'on [illegible] l'évolution des groupes sociaux, ou qu'on s'en sert [illegible] le mode de développement des individus qui [illegible] groupes.

12. Delbos, *op. cit.*, p. 181.

13. « Les mathématiques, dit Renan (*Avenir de la science*, p. [illegible]), bien que *n'apprenant rien sur la réalité*, fournissent des moules précieux pour la pensée, et nous présentent, dans la raison pure en action, le modèle de la plus parfaite logique. » Cette proche parenté entre la science initiale et la science ultime frappe les yeux et a été maintes et maintes fois constatée. Il n'en saurait être autrement si le monisme, si l'unité des choses ne sont point de vains mots. Les mathématiques enchassent et encadrent les sciences du monde inorganique, comme la sociologie enchâsse et encadre les sciences du monde vivant. Les premières étudient l'en-dehors du monde inorganique, ou les conditions infra-inorganiques, pour ainsi dire, de l'existence générale, et la seconde — l'en-dehors du monde organique, ou les conditions supra-organiques de la même existence. Aussi toutes deux, mathématiques à un bout, et sociologie (morale, droit, etc.) à l'autre, ne représentent, à vrai dire, que deux aspects *logiques* du monde.

Mais cette autre vue, que les mathématiques ne nous apprennent rien sur la réalité, est profondément illusoire. Elle prend sa racine dans nos fausses conceptions sur la nature de l'abstrait et du concret. Comment, la physique, la chimie, la biologie, la sociologie auraient affaire à la réalité tangible, aux qualités inséparables des choses, et, seules, les mathématiques représenteraient une sorte de *science de l'irréel*!

On semble oublier que les sciences de pure théorie ont nécessairement pour objet, en dernière analyse, *l'abstrait*, le conceptuel, l'idéologique. Seulement, il y a entre les diverses disciplines théoriques cette différence grave, que plus les phénomènes d'où doit s'extraire l'ultime essence idéale sont ou nous paraissent complexes, et plus la science correspondante se voit obligée, dans ses stades inférieurs, à multiplier ses observations, à s'occuper du *concret*. La sociologie est destinée finalement à devenir, en ce sens, la plus expérimentale des

branches du savoir. Ne poursuit-elle pas déjà, en effet, la plus vaste et la plus compliquée des expériences possibles, n'étudie-t-elle pas l'histoire de l'humanité? *Expérimentation* de toutes les heures et de tous les siècles, qui se ralentit quelquefois, mais ne s'arrête jamais, et qui embrasse la totalité des phénomènes, le monde de la matière aussi bien que celui de la pensée. Mais la méthode descriptive — ce biais auquel recourt l'esprit humain pour endiguer, en quelque sorte, les flots tumultueux de l'expérience sociologique et ne pas se laisser déborder par la marée montante des faits — déguise à nos yeux le caractère profondément expérimental de la sociologie. La même règle s'applique à toutes les autres sciences *limitatives* (v. pour le sens de ce terme *La Recherche de l'Unité*, chap. VIII, et *Le bien et le mal*, p. 17 et suiv.). La biologie est plus expérimentale, mais aussi plus *descriptive* que la chimie, et ainsi de suite jusqu'aux mathématiques, qui s'offrent comme la moins expérimentale et la moins descriptive des sciences, un savoir qui, pour abstraire des phénomènes qu'il étudie leur moelle idéale, n'a besoin que d'un nombre fort limité d'observations et de descriptions du concret.

(14) Notons, au surplus, une signification encore plus précise du terme : reproduire. La reproduction est un fait intellectuel, cérébral, intimement associé à des faits vitaux et physiques; tandis que la production, du moins dans le monde inorganique et dans le monde de la vie, est un fait purement physique, chimique ou vital. Un morceau de fer, par exemple, est régulièrement attiré par un aimant, quelle que soit la cause qui ait amené leur rencontre : un fait conscientiel, une cérébration suivie d'un mouvement musculaire, ou un déplacement quelconque de matière, un coup de vent, un éboulement de terre, un courant d'eau, etc. On aurait pu, à la vérité, ne point séparer ces divers cas qui tous rentrent dans la classe des causes occasionnelles. Mais des nécessités d'ordre pratique nous obligent de bonne heure à distinguer entre le groupe des causes où intervient la personne humaine et le groupe d'où cette intervention est exclue. A l'homme nous attribuons la faculté de reproduire les phénomènes, à la nature — le pouvoir de les produire.

(15) Attiré ou absorbé par l'étude d'un groupe de phénomènes, l'esprit humain peut occuper, vis-à-vis de ce groupe, trois positions différentes. Se plaçant à un point de vue très général et très abstrait, il découvrira l'unité foncière du

groupe, soit, dans l'exemple de la note précédente, un certain mode de l'énergie physique. Un point de vue moins général et moins abstrait lui permettra d'embrasser les diverses conditions qui concourent à produire l'état électro-magnétique; et ces conditions, selon l'inévitable anthropomorphisme du sujet pensant, seront aussitôt séparées en internes, ou causes efficientes, et en externes, ou causes occasionnelles. Enfin, à un point de vue à la fois particulier et concret, la cause du phénomène nous apparaîtra comme un ensemble de faits également particuliers et concrets, soit un morceau de fer donné, un minerai de fer oxydulé, un aimant artificiel, une pensée, une image se transformant en volition et agissant sur un groupe de muscles, etc.

(16) Après s'être servi du point de vue intermédiaire, aboutissement d'une foule de points de vue particuliers et concrets. Ceux-ci, les points de vue initiaux, forment la matière première de notre expérience. Leur façonnement à la fois analytique et synthétique constitue l'expérience savante. Pour l'abstraction qui cherche et trouve les éléments derniers des choses, tant qu'elle s'appuie sur la double base des faits généraux et des faits particuliers, elle mérite au même titre le nom d'*abstraction expérimentale.*

(17) L'empirisme, l'apriorisme, la transcendance, — autant de termes divers pour signifier un même état intellectuel, caractéristique des premières phases dans l'évolution de la science.

(18) En ce sens on a toute raison de contester au savoir des lois qui régissent les phénomènes du mouvement, de l'affinité, de la vie (autant d'abstractions pures) un rôle direct dans la genèse de ces phénomènes. Mais on aurait tort de refuser à ce même savoir une part considérable dans la causalité effective des phénomènes concrets correspondants, soit que notre raison observe de tels phénomènes, et ainsi les manifeste, soit qu'elle s'ingénie à les reproduire, et par là leur donne naissance.

(19) L'action guidée par une métaphysique ou une philosophie tant soit peu rationnelle, est plus efficace, plus féconde en résultats que l'action dirigée par une théologie. N'oublions pas que les richesses matérielles, les utilités économiques elles-mêmes ont une origine et une nature sociales. Toute

valeur n'existe que grâce à son coefficient moral. D'autre part, l'activité athée est plus ferme dans ses desseins et plus pure dans ses motifs que l'activité qui s'appuie d'une sanction divine. L'action à laquelle le dogme d'une puissance surnaturelle sert de norme, de limite ou de frein salutaire (selon l'expression consacrée), peut toujours fléchir en un sens négatif (prière, pénitence, pardon, grâce).Ces accommodements n'existent pas pour l'athée dont l'action, endiguée par des lois impersonnelles et immuables, n'en sera que plus constante, plus régulière, plus efficace.

(20) Les vieilles vues bibliques semblent devoir se vérifier cette fois encore : la science fut et sera toujours l'unique source du mal. En revanche, le mal créé par la science a été et restera toujours l'unique cause du bien.

« Déterminer » la vérité ou l'erreur, le bien ou le mal, signifie tirer de l'inconscience telle ou telle « différenciation spécifique » du phénomène, mais nullement le phénomène lui-même, le fait abstrait, mécanique, vital ou moral, qui n'est ni vérité ni erreur, ni bien ni mal, ni beauté ni laideur.

(21) L'émotion ou la jouissance esthétique produite par la beauté possède toujours une valeur idéale, surorganique ou, plutôt, bio-sociale. Mais cette jouissance est un « effet » nécessaire de la beauté, ce n'est pas la beauté elle-même, ni l'art qui cherche, qui trouve, qui fixe la beauté.

L'œuvre d'art est-elle, par essence, un enseignement? Cette question, à laquelle on revient sans cesse, repose sur un malentendu assez grossier. « Enseignement » et « intention didactique » sont deux choses différentes, qui peuvent même s'exclure. L'intention didactique paralyse aussi bien les moyens de l'artiste chercheur de vérités stimulantes (socialement parlant) que ceux du savant chercheur de vérités tout court. Mais représenter, fixer, symboliser une vérité, n'est-ce pas l'annoncer, la proclamer et, par suite, l'enseigner? Toute œuvre d'art, comme toute œuvre de science, comporte l'espèce précise d'enseignement qui se dégage du sujet traité, dans un cas, par l'artiste, et dans l'autre, par le savant. L'art restera toujours, sans doute, pour la foule, un maître plus écouté (car mieux compris) que la science. Sans doute aussi, l'artiste, comme le savant, pourront, en se trompant eux-mêmes, induire les hommes au mal et au mensonge. Mais l'œuvre d'art fidèle à la vérité et aboutissant néanmoins à rendre le vice aimable, selon l'expression consacrée, indique sûrement que la morale

[illegible] tel acte ne répond plus que d'une façon [illegible] aux nouveaux besoins sociaux.

Le mot « esthétique » est encore plus vague que le mot « éthique ». Le dernier vient du grec ἦθος ou ἔθος, mœurs, [illegible] à la même valeur que le gothique *sidus* et l'allemand *Sitte*. — tous ces vocables représentant peut-être le [illegible] se poser soi-même, se déterminer (par des [illegible]). Et le premier fut tiré, comme on sait, par Baumgarten, disciple de Wolff, du grec αἰσθανασθαὶ, sentir. [illegible] cause est désignée uniquement par l'un de ses effets.

V[illegible] sur le but de l'art, l'intéressante préface de Paul Adam, dans son roman : *Le Mystère des foules*. « L'art, dit Paul Adam, est l'œuvre d'inscrire un dogme dans un symbole. » Définition concise mais plus profonde, à mon gré, que l'explication partiellement juste, mais simpliste et quelque peu naïve, récemment tentée par le comte Léon Tolstoï. Le livre sur l'art écrit par ce dernier est une protestation utile et qui vient à son heure. Les belles pages sincères y abondent. Mais ce que Tolstoï dit du rôle néfaste de la « beauté », est foncièrement faux. Son art « sans beauté » est la décapitation, le meurtre de l'art. En outre, lorsqu'il défend à l' « élite » d'avoir une conception du monde différente de celle dont se satisfait le grand troupeau humain, Tolstoï commet un véritable attentat contre la philosophie ou, ce qui revient au même, contre la religion. Il oublie que « ce soleil » luit d'abord sur les hauts et larges sommets, pour venir, peu à peu, illuminer les bas et étroits vallons.

(22) Au fond, entre la causalité quantitative et la causalité physico-chimique, et entre cette dernière et la causalité biologique, l'esprit saisit également des gradations et des nuances. Le passage de la quantité à l'existence physique jette déjà, dans notre raison, les premiers germes de ce qu'on pourrait appeler le pressentiment téléologique, l'appréhension finaliste. Et ces germes ne font que croître et se renforcer à mesure que, de l'observation des choses inertes, nous passons à l'étude des organismes vivants.

En remontant le cours de l'histoire des sciences, nous trouvons le finalisme plus ou moins fermement installé dans la biologie, dans la chimie et même dans la physique.

(23) La possibilité se doit concevoir comme une *necessité* plus ou moins complexe, où interviennent certaines causes

inconnues, et qui toujours s'accompagne d'une ignorance relative des effets partiels de ces causes.

(24) La finalité semble être l'artifice même qui crée la science. Notre raison s'y emploie à découvrir des buts définis à sa propre activité, en considérant certaines grandes classes d' « effets » comme autant de « causes » génératrices des phénomènes soumis à notre étude. Le sociologue, par exemple, n'envisage-t-il pas ce *résultat* manifeste de l'évolution collective, l'altruisme, le psychisme social, comme la *cause* immanente des phénomènes moraux et sociaux dont il fait le *but* de ses analyses? Et le biologiste ne procède-t-il pas d'une façon toute pareille : ne considère-t-il pas cet autre *effet total* d'une longue chaîne de processus organiques, la vie, comme la *cause* efficiente des phénomènes qu'il désire étudier? Le chimiste, le physicien, le mathématicien s'aident du même artifice.

(25) Cette téléologie supérieure ne doit pas être confondue avec la causalité qui la précède dans l'évolution générale des choses et où se découvrent de vagues germes finalistes. Je veux parler des confins extrêmes de la biologie, sorte de terrain neutre où la causalité pure des sciences de la matière s'entrelace à la finalité des sciences de l'esprit. Dans ce domaine mixte, la série d'effets qui porte le nom de plaisirs et de douleurs physiques réagit sur les fonctions plus ou moins conscientes de l'organisme et semble déjà, partiellement, pouvoir les déterminer.

(26) Le débat sur la finalité soulève incidemment cette question : Pourquoi la célèbre formule attribuée à Loyola est-elle réprouvée par notre conscience morale? Il semblerait que le but étant, au fond, un résultat acquis, et les moyens autant de causes intermédiaires qui le produisent, cette formule ne fait que fidèlement traduire la parole évangélique : c'est par ses fruits qu'on juge l'arbre. Par malheur pour la réputation de la secte, les moyens qu'on voudrait justifier d'avance par un but donné, ne produisent jamais ce résultat *seul*. A moins donc d'une parfaite homogénéité des moyens, nous pourrions toujours, à côté d'un but utile, grand et noble, poursuivre, à notre aise, des buts d'une nature différente.

(27) Le psychisme social est à la fois *volonté* et *altruisme*

[illegible] n'est pas l'objet considéré qui [illegible] point de vue auquel se place l'[illegible]

[illegible] à la conclusion que l'émo[illegible] [illegible]pement ultérieur, le senti[illegible] [illegible] germe primitif, le désir rentre[illegible] [illegible] dans laquelle se range de[illegible] [illegible] est un phénomène à la fois phy[illegible] [illegible] un phénomène dû à l'action [illegible] la vie et la socialité, il s'ensuit [illegible] caractérise les faits émotifs [illegible] ici dans le propre domaine [illegible] de la science concrète. Ni la biologie, [illegible] des sciences abstraites, ne peuvent [illegible] à l'analyse des émotions, des idées ou des [illegible] la psychologie, au lieu de [illegible] de l'étude combinée des lois [illegible] et des lois sociologiques, aurait formé une [illegible] soit de l'une, soit de l'autre de ces deux [illegible] et abstraites. Certes, dans cette partie [illegible] de la [illegible] qui avoisine la sociologie et qui [illegible] une zone neutre, on retrouve des vestiges, des traces vagues de la plupart des phénomènes étudiés par la psychologie. Et il semble incontestable que plus et mieux la psychophysique observera cet aspect élémentaire des phénomènes psychiques, en poursuivant jusqu'au bout ses expériences délicates sur les réactions vitales et toujours mesurables de ces phénomènes, — plus et mieux la sociologie réussira à faire ressortir l'action des facteurs nouveaux qui transforment les premiers germes émotifs, idéatifs et volitifs (sensations pures, représentations et souvenirs vagues, appétences simples, etc.) en émotions, en idées, en volitions complexes et déjà véritablement sociales, c'est-à-dire appartenant, même quand elles se rencontrent chez les animaux, au type que nous pouvons qualifier d'humain.

Quelques psychologues ont cherché à identifier le phénomène volitif avec ce qu'ils appellent eux-mêmes l'*attention involontaire*, autre nom de la conscience, c'est-à-dire de la pensée et du sentiment indissolublement liés entre eux. Cette vue nous semble ausssi juste que profonde. Nous l'avons déjà dit, la thèse de l'identité essentielle des diverses facultés ou fonctions mentales s'admet facilement dans l'état actuel de notre savoir psychophysique et psychologique. Toutefois, il nous sera permis de relever ce cas curieux et sûrement non prémé-

dité de contraires manifestes se substituant l'un à l'autre comme les deux termes d'une équation. La *volonté* définie ainsi qu'une sorte d'attention *involontaire*, voilà une formule psychologique venant très à propos augmenter la longue liste des antinomies expliquées par la loi de parité entre les oppositions absolues; et une formule qui peut prendre rang à la suite des thèses philosophiques — telles l'identité de l'Univers et de Dieu, de l'être et du néant — et des thèses sociologiques — telles l'identité du bien et du mal — que nous eûmes si souvent l'occasion de défendre.

(29) V., sur le rôle de la finalité dans les phénomènes sociaux, l'article de M. Raoul de la Grasserie, paru dans la *Revue philosophique* (septembre 1897) sous ce titre : *Des causes efficientes et téléologiques dans les faits linguistiques et juridiques*. On y trouvera un certain nombre de faits prouvant que dans le monde social, la finalité s'ajoute peu à peu au mécanisme simple des phénomènes et par là les complique, les fait monter dans l'échelle des valeurs générales.

La téléologie des faits collectifs attire de plus en plus l'attention des sociologues et des philosophes. En France, M. Fouillée, par sa théorie des idées-forces, a essayé de revoir, sur ce point, certains jugements hâtifs et erronés de l'école positiviste. En Amérique, M. Lester F. Ward a combattu, avec beaucoup de talent, les vues spécieuses, à cet égard, de M. Spencer. Dans ses deux grands ouvrages, *Dynamic Sociology* et *The psychical factors of civilisation*, aussi bien que dans une foule de brochures (*Social Genesis*, *Individual Telesis*, *Collective Telesis*, *The ethical aspects of social science*, *The purpose of sociology*, *also a review of Roberty's Le Bien et le Mal*, etc.) il revient sans cesse sur cette grave question, il l'examine sous toutes ses faces, il en fait le pivot de ses principales théories sociologiques.

(30) Au commencement de l'ère moderne, une seule exception, mais entourée de nombreuses réserves, eut lieu en faveur de certaines diathèses pathologiques qui aliènent, comme on dit, la personnalité et troublent ou anéantissent ses facultés discriminatives.

(31) Le terme de responsabilité exprime, à peu de chose près, la même idée que cet autre terme : la réactivité; en outre, il a l'avantage d'être très général. Le terme de pénalité

[illegible] sens restreint, limité à une [illegible] ne comprend que le châtiment. [illegible] sa portée jusqu'à lui [illegible] consciente du bien et du mal [illegible] remplacer par le terme de réacti- [illegible] strictement corrélatif à celui [illegible] *individuelle*.

[illegible] Le châtiment ne détruit jamais le crime. Un effet [illegible] pas sa cause, également pathologique. [illegible] est proprement cette cause elle- [illegible] c'est jouer sur les mots, c'est [illegible] maladie à l'issue mortelle qui la [illegible].

[illegible] Le crime est le résultat d'une organisation défectueuse [illegible] soit de la propriété [illegible] société philogénique). Les [illegible] la santé des cellules nerveuses [illegible] dans la fatigue cérébrale, le [illegible] stupide, à la concurrence éco- [illegible] en toutes choses? Pourquoi la [illegible] à son tour, une sorte d'asthénie [illegible] altruiste, qui dégoûte du travail [illegible] les forces de résistance, les pouvoirs [illegible] Mais, dans les deux cas, l'unique moyen de sup- [illegible] d'attendre l'effet consiste à s'attaquer à la cause, [illegible] ou la modifier.

[illegible] L'épithète nous choque, parce qu'elle ne s'applique d'or- [illegible] qu'aux transgressions individuelles des règles édictées [illegible] la société ou son gouvernement. Bien entendu, la société [illegible] criminelle en enfreignant, par ignorance, les lois [illegible] scientifiques de la morale. Elle pèche donc contre un idéal [illegible] moral encore assez vague, tandis que l'homme délinquant, [illegible] dans la plupart des cas, blesse à la fois l'idéal courant et [illegible] l'idéal futur.

(35) C'est le fait social qui donne naissance, non seulement à la différenciation éthique (transformation du plaisir et de la douleur en bien et en mal), mais aussi à l'idée contenue dans le mot de *semblable*, idée sans laquelle les notions d'un

droit appartenant à *autrui* et de la *lésion* de ce droit n'auraient jamais pu surgir dans une cervelle humaine.

(36) La psychologie intime de ces deux frères jumeaux, le révolté et le criminel, n'a pas encore été faite. Qui sait si l'assassin vulgaire, le voleur professionnel, l'escarpe et le souteneur ne couvent pas, au fond de leur être, le sentiment obscur d'un tort infâme à redresser, d'une longue et cruelle injustice sociale à punir? Rappelons ici les belles pages qu'écrivit sur la psychologie si pareille des grands jouisseurs et des grands déshérités de l'existence sociale — et sur beaucoup d'autres problèmes moraux — cet écrivain de premier ordre, Paul Adam. Sa *Critique des mœurs*, ses remarquables *Lettres de Malaisie*, quelques-uns de ses romans seront consultés avec avantage par les sociologues et les moralistes soucieux des « surprises » que peut nous tenir en réserve l'évolution future des sociétés. Disons-en autant de quelques fortes et saines œuvres d'un autre merveilleux écrivain, M. Georges Eekhoud (j'ai surtout en vue son exquis *Cycle patibulaire*).

(37) La raison humaine se peut comparer à un pendule qui constamment oscillerait entre ces deux points ou ces deux illusions nécessaires : la fatalité ou la prédestination, et la liberté ou l'indéterminisme. La liberté n'est pas autre chose que l'activité consciente distinguée de l'inconsciente ou réflexe. C'est, par suite, le psychisme social distingué du psychisme physiologique. Etre libre, c'est faire partie, dans la série évolutive, des phénomènes du dernier, du plus haut degré de complication. Au contraire, l'esclavage volontairement accepté est une inconscience, une chute dans l'échelle des êtres, une dégradation.

(38) *Sociologie*, chap. VII, § 8.

(39) Philosophiquement parlant, l'antinomie en question doit aller rejoindre les autres antinomies, lisières qui, ayant guidé et soutenu les premiers pas du savoir humain, accoutrent d'une façon ridicule la science adulte. Celle-ci doit s'en débarrasser. Mais en sommes-nous là aujourd'hui, du moins en ce qui touche les deux sciences voisines de la biologie et de la sociologie? Pouvons-nous considérer ces deux sortes de connaissances, et surtout le savoir sociologique,

comme ayant dépassé la période des premiers tâtonnements, des hésitations initiales? Personne, je crois, ne voudra l'affirmer d'une façon sérieuse.

Ces indications me semblent suffisantes pour éviter l'erreur dans laquelle sont tombés quelques biologistes et certains sociologues qui, pour avoir voulu trop rigoureusement opposer, dans leurs domaines respectifs, l'anormal au normal, l'exception à la règle, dénaturèrent la signification vraie et profonde de ces termes. La distinction du normal et de l'anormal ne peut s'admettre que si l'on se place à un point de vue finaliste: elle n'a de sens que par rapport à tel ou tel but idéal que nous nous proposons et qui est loin de pouvoir toujours être atteint.

(40) Durkheim : *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, 1895, p. 89.

(41) V. *Sociologie*, p. 60, et *Recherche de l'unité*, pp. 97-117.

(42) Qu'on ne m'objecte pas les merveilleux résultats atteints par la décomposition des phénomènes en leurs éléments constitutifs. Ces résultats nous frappent d'admiration pour ce motif unique qu'ils servent à dévoiler l'identité fondamentale des processus en apparence les plus divers. Or, c'est manifestement l'esprit de synthèse, l'esprit de généralisation qui, planant au-dessus des recherches isolées, s'acquitte de cette tâche grandiose.

(43) La force expansive du savoir réside dans le nombre et la qualité de ses analyses. Multiplier les points de contact entre les objets et nos divers sens, c'est, pour ainsi dire, augmenter la surface de chauffe dont dépend la quantité de force motrice déployée par la merveilleuse machine; c'est encore assurer l'utilisation la plus complète du combustible et la production la plus rapide de la vapeur.

(44) En tant que discipline théorique ou abstraite; car, comme connaissance empirique, la sociologie a été la première en date parmi les sciences. Les hommes ont formé des sociétés bien avant que surgirent les plus simples observations dans la sphère du savoir physique.

(45) V. Durkheim, *op. cit.*, p. 90.

(46) *Ibidem*, p. 118.

(47) Mais ne pourrait-on pas retourner la thèse et soutenir avec le même semblant de logique, que l'action qui constitue le crime est due à l'intensité des sentiments individuels ou personnels que la peine offense? Et ces sentiments « ne tarderaient-ils pas à s'énerver » si les peines subies restaient invengées (par la récidive ou la répétition criminelle)?

(48) V. Guyau, *Morale sans obligation ni sanction*, passim.

(49) Tarde, *Études pénales et sociales*, p. 249.

(50) On ne saurait trop reconnaître les services rendus à la sociologie par l'école anthropologique qui s'est beaucoup occupée de la genèse des instincts moraux. Les ouvrages sortis de cette école ont puissamment contribué à répandre, sur ce sujet, des idées justes et saines.

Quant aux croyances collectives, elles se peuvent diviser en deux grandes espèces : les croyances qui précèdent le savoir scientifique et celles qui suivent la connaissance exacte et certaine. *Aut ante, aut post scientiam.* Les premières conduisent à la présomption plus ou moins fondée, à l'hypothèse plus ou moins vérifiable et qui, si facilement, se convertit en préjugé. Les secondes, au contraire, sont basées sur l'acceptation ou le rejet de l'hypothèse initiale. Ce sont les convictions scientifiques. Elles se propagent lentement dans les masses qui, remplies et saturées par les croyances de la première sorte, leur sont d'abord ouvertement hostiles; mais elles finissent, à leur tour, par tomber dans le domaine public.

(51) Certains critiques appartenant à l'espèce dite « bien pensante », ne manquèrent pas de signaler à leurs lecteurs le « détestable esprit » dans lequel sont conçus les deux premiers volumes de mon *Éthique*. Et l'un d'eux va même jusqu'à me poser cette question qui de nos jours, vraiment, ne saurait embarrasser personne : « Les gendarmes et les juges sont-ils pires, plus méprisables et plus haïssables que les voleurs et les assassins? » Un tel piège est enfantin. Et c'est sur un

autre point que je répondrai à mon honorable contradicteur. Celui-ci, rejetant la thèse qui fait dériver la moralité de la socialité (ou, plutôt, qui identifie ces phénomènes), lui oppose un argument de cette force : « L'homme est sociable parce qu'il est moral, il est moral parce qu'il est raisonnable, il est raisonnable parce qu'il est créé par Dieu et à son image ». L'auteur semble ne pas se douter que nous sommes d'accord sur les deux premières relations de cause à effet; quant à la troisième, elle soulève, à tout le moins, une suspicion. Si l'anthropologie et la science des religions, deux disciplines pourtant renommées pour l'exactitude minutieuse de leurs recherches, ne parvinrent pas à dessiller la vue de l'auteur, ne le pénétrèrent point de cette vérité qui, à l'heure actuelle, court les rues, à savoir que c'est Dieu qui fut créé par l'homme et à son image, — comment espérer que la criminologie ou la pathologie sociale, science nébuleuse, aux contours à peine esquissés, puisse obtenir un meilleur résultat? Comment supposer de tels cerveaux capables d'accueillir, ne fût-ce qu'à titre d'hypothèse provisoire et sujette à d'ultérieures et scrupuleuses vérifications, une théorie qui dans la peine légale ose reconnaître le prototype du crime individuel?

(52) C'est là le côté dramatique de la situation; je ne dis pas tragique, car il s'agit, je pense, d'une marche saine et normale. D'ailleurs, au point où en sont les choses, un recul semble impossible. On parle volontiers des progrès effrayants de la démoralisation. Mais l'hyperbole, l'emphase, l'amplification littéraires ne perdent jamais leurs droits. Les esprits exacts, par contre, sont assez unanimes à reconnaître que le processus « démoralisateur », puisqu'il faut lui donner ce nom, se déroule d'une manière très lente. Signe certain que l'altruisme, loin de décroître, tend à changer la base étroite des anciens préjugés sociaux contre les fondements larges et solides d'une connaissance scientifique de ses propres lois. La démoralisation vraie, la rechute en une socialité inférieure, comme presque tous les processus d'involution, eût été, sans nul doute, beaucoup plus rapide.

(53) L'immoralité, comme l'insuperstition, l'irréligion, etc., n'est pas un état psychique purement négatif ou suspensif. L'équivoque s'est presque dissipée en ce qui concerne l'irréligion qui n'implique nullement l'absence de toute philosophie; car on sait que la théologie n'est qu'une espèce du vaste genre embrassant, en outre, la métaphysique et les conceptions du

monde qui se rapprochent de plus en plus du type idéal rêvé par la science. Mais il n'en est pas de même par rapport au terme d'immoralité qui, dans la langue usuelle, indique l'absence, la privation de toute morale, de la morale apriorique du passé, religieuse, métaphysique, agnostique, utilitaire, aussi bien que de la nouvelle morale *in fieri*, évolutionniste, moniste, expérimentale.

Nous tombons ainsi dans l'illogisme qui consiste à prendre l'espèce pour le genre, la religion ou la métaphysique pour la philosophie, la morale d'une époque pour la morale de tous les temps. Et nous commettons encore la double erreur signalée par Bacon sous les noms d'*idole de la caverne* et d'*idole du forum*. Les mots consacrés par l'usage, les expressions courantes sont des pièges qui nous guettent à chaque pas. Le langage vulgaire attribue au terme d'immoralité le sens d'une violation de certaines règles sur le bien et le mal, le juste et l'injuste, établies par la majorité des hommes et considérées par eux comme autant de vérités incontestables. Est jugée immorale toute activité allant à l'encontre ou qui seulement dévie de la coutume, de la norme usuelle. Mais, s'il en est ainsi, l'*immoralité* du criminel et l'*amoralité* du sociologue (transposant, du domaine de la raison individuelle dans celui de la raison collective, la *table rase* de Descartes) doivent déjà se toucher par plus d'un point. Se toucher, oui, mais non pas se confondre. Une foule de causes produisent ici une multitude d'effets qui se croisent dans tous les sens et dont les attaches et l'orientation véritable nous échappent. Nous pouvons constater la ressemblance des caractères logiques qui appartiennent à tel ou tel de ces résultats, nous aurions tort d'en inférer l'identité des causes complexes qui engendrent les deux séries de faits. Inconscientes et, pour ainsi dire, naturelles dans un cas, l'indifférence et la négation morales apparaissent dans l'autre comme conscientes, voulues, cherchées et péniblement acquises. Pour un Max Stirner ou un Nietzsche, les mots de morale, de justice, de droit sonnent creux ou revêtent une signification ironique. Et pourtant de pareils négateurs sont richement pourvus de ce même sens moral dont ils cherchent à scruter les racines profondes, et l'altruisme désintéressé de leur conduite nous frappe d'admiration. Un tel luxe intellectuel forme le plus violent contraste avec la misère psychique du criminel vulgaire. L'immoralité du savant est faite de clairvoyance, l'immoralité de la foule, comme au reste sa moralité, est faite d'aveuglement.

L'opposition entre ces deux états conscientiels qui rentrent nécessairement, comme deux sous-classes ou deux espèces

distinctes, dans la vaste classe de l'*amoral*, est nette et tranchée. N'oublions pas que, dans les phénomènes de ce genre, tout est surorganique, idéologique; on pourrait même dire — tout est connaissance. L'étude de l'émotion complexe qui porte le nom de *remords*, nous en fournit un exemple quotidien. Cette émotion résulte du conflit entre deux sortes de connaissances des choses sociales : l'une, qui commande l'action et que, sur ses résultats proches ou éloignés, on juge inférieure, inexacte ou mensongère; et l'autre, qui apparaît tardivement comme un savoir mieux informé et plus véridique. L'homme en proie au remords s'indigne ou se désole d'avoir, à un moment donné, subi un déterminisme inférieur, d'origine sociologique ou même biologique. Il y a chez lui un accroissement réel de la connaissance morale ou, du moins, l'indication qu'un tel progrès est possible. Je parle, bien entendu, du remords individuel. Le remords collectif revêt d'autres formes où s'exprime l'ignorance, la ferveur de servitude et la lâcheté des grandes masses. La foule traduit son mécontentement et sa pitié d'elle-même par des cris de rage contre le malfaiteur tombé dans ses mains ou dans celles de la justice. Quant à l'absence complète de remords, ou même à la joie de la transgression, elle est le signe qui dénote la sûre victoire, le triomphe certain, sur la socialité actuellement régnante, soit de l'ancienne socialité (cas du criminel ordinaire), soit d'une morale encore inconnue, rêvée par quelques esprits dont le psychisme bio-social, la puissante individualité est en avance, ou seulement en excentricité, si je puis m'exprimer de la sorte, sur le psychisme de leurs contemporains (cas des grands réformateurs conspués par la foule et de certaines figures bizarres de révolutionnaires).

Une dernière remarque, avant de clore cette discussion; remarque qui n'est pas seulement incidente, puisqu'elle illustre et appuie l'une de mes thèses essentielles; cependant, comme elle touche à l'actualité, je n'y relève que quelques points offrant un caractère très général.

La « superstition du juge » et le « fétichisme de la chose jugée » ont toujours été entretenus avec soin par les champions de la morale traditionnelle. C'était là et c'est là, aujourd'hui encore, pour les classes qui détiennent le pouvoir et dirigent la chose publique, une façon commode et très efficace de défendre leurs privilèges menacés par le mécontentement populaire ou par l'esprit de doute qui, sans cesse, renouvelle les sources du savoir. Que dire toutefois du zèle déployé en faveur d'un autre préjugé, ayant la même origine, mais qui porte la marque d'une conception morale infiniment plus

basse? Je veux parler de la servilité « atavique » qui pousse certains esprits et les couches profondes du peuple, vouées à la conservation quand même de leur propre indignité, à soustraire telle ou telle institution sociale, et quelquefois un simple service public, au contrôle de la raison et de la conscience, à en faire une arche sainte, à les déclarer, en plein siècle de lumières, « tabou », « tabou » et encore « tabou ».

Si un tel malentendu devait durer, passer dans les mœurs et devenir la règle, il faudrait fermer nos écoles de sociologie, dissoudre nos sociétés savantes et brûler la plupart de nos livres. Car la sociologie n'est que le nom futur de la liberté; voilà pourquoi, soit dit en passant, les hommes n'ont jamais encore été vraiment libres. Hélas! ils ne le seront pas de sitôt.

L'épisode juridique qui, récemment, se déroula en France et passionna jusqu'à l'excès l'opinion universelle, conservera pour l'histoire, cette psychologie des races et des peuples, la valeur d'une source intéressante, d'un document curieux à consulter. Ce fut un spectacle qui impressionna vivement le monde, cette transposition des plus fortes pages du célèbre drame d'Ibsen, l'*Ennemi du peuple*, dans la vie réelle, sur la scène historique d'une honnête et, d'habitude, si généreuse nation.

Mais ce fut aussi, à maints égards, une expérience sociologique du plus haut intérêt. Les mêmes faits se passèrent autrefois fort souvent, et les mêmes faits se passent aujourd'hui encore un peu partout. Ces faits nous font connaître, à côté de la forme ordinaire et chronique, pour ainsi dire, du crime collectif : le châtiment réputé juste, une forme aiguë et beaucoup plus dangereuse : le déni collectif de justice qui est au déni commis par un magistrat ou une cour ce que la pénalité est au crime individuel.

« Votre propriété, c'est le vol; votre famille, c'est la prostitution » — ne cessent de jeter à la face des soutiens du vieil ordre social les prophètes nouveaux. Ces demi-vérités, ces vérités partielles, ces rudiments de vérité (le nom importe peu à la chose) ont fait du chemin dans les esprits, et aussi dans la science. On ne les signale plus seulement pour s'en épouvanter, on s'en occupe, on les étudie, ce qui vaut beaucoup mieux. On en tirera un jour une vérité plus complète. Mais les temps sont venus peut-être de parfaire la trilogie, d'ouvrir au libre examen le dernier feuillet du triptyque social, — en livrant en pâture, aux mêmes adversaires et dans le même sentiment d'une morale plus haute, cette affir-

mation essentiellement dubitative : « Votre justice, c'est le crime, votre justice et, à plus forte raison, votre politique, votre gouvernement, votre État tout entier! »

(54) « Toutes nos peines sont intérieures, sont causées par nous-mêmes », dit par exemple le moraliste. Et le moraliste a mille bonnes raisons empiriques, ou d'observation journalière, pour poser ainsi la thèse de la « douleur subjective ». Mais se doute-t-il du lien étroit qui aurait pu relier celle-ci à la thèse philosophique : l'univers est ma représentation? C'est parce que le monde et ma conscience sont les deux faces complémentaires d'un être toujours identique à lui-même, que « toute misère qui nous vient du dehors » se transmue en « notre propre substance ».

(55) Georges Mouret, *La notion mathématique de quantité*, *in Revue philosophique*, mai 1897, p. 559.

(56) *Ibid.*, p. 462. Citons encore ce passage : « Le nombre est la plus fondamentale des relations simples qui composent la relation additive. La est l'explication dernière du rôle que joue le nombre dans l'analyse mathématique, et de la possibilité de le prendre pour symbole de la quantité. Ce rôle est si important, ce symbolisme est si constant, que pour presque tous les auteurs qui spéculent sur ces matières, la quantité ne serait qu'une collection d'unités qu'ils ne définissent pas, et les raisonnements sur la quantité ne seraient que des raisonnements sur les nombres, indépendants par suite des propriétés des quantités elles-mêmes. Cette erreur, passée presque à l'état de dogme, s'est réfléchie en quelque sorte sur le mode de conception du nombre »...

(57) « Les sensations, d'après les données ou les hypothèses de la physiologie cérébrale, ne seraient elles-mêmes qu'un amas d'idées identiques, imperceptibles, parce qu'elles n'occupent le champ de conscience que pendant un temps extrêmement court » (G. Mouret, *op. cit.*, p. 150).

(58) V., à ce sujet, notre critique d'une des erreurs fondamentales du positivisme : *Sociologie*, chap. x.

(59) Sur tous ces points, nous renvoyons le lecteur aux explications contenues dans notre livre sur *La Recherche de l'Unité*, Paris, Alcan, 1893.

(60) En faisant du psychisme collectif l'objet propre des études du sociologue, nous ne multiplions pas, sans nécessité, les essences, les qualités premières des choses. La terminologie par nous employée indique et exprime bien notre souci constant d'éviter, autant que possible, cette faute logique qui, notons-le en passant, nous gâte un peu la belle hiérarchie des sciences abstraites, un des grands titres de gloire d'Auguste Comte. En effet, au lieu de déclarer hautement que l'ordre où viennent se ranger, dans sa classification, les divers attributs de l'existence universelle, est uniquement basé sur les lois de notre intelligence, Comte laisse volontiers entendre que sa série des sciences fondamentales reflète avec fidélité le pluralisme cosmonomique, la multiplicité réelle des choses. Il n'en est rien, croyons-nous. Le pluralisme est une philosophie naïve, s'appuyant du témoignage facile de nos sens toujours également prêts à multiplier ou à diviser l'impression, le choc par eux subis : multiplier, c'est-à-dire laisser le nombre, selon une ingénieuse remarque de M. Tarde (*L'Opposition universelle*, p. 64), se prendre lui-même pour attribut; et diviser, c'est-à-dire implicitement reconnaître le caractère factice et conventionnel de l'opération précédente.

(61) On voit que je suis loin de partager l'opinion naguère si répandue et que soutiennent aujourd'hui quelques rares débris des vieilles écoles, la croyance qui représente l'activité collective comme une simple somme d'activités individuelles. En outre, je me sépare nettement de ceux qui considèrent la socialité comme un pur effet, et non comme la cause perdurante de l'action *socialement individuelle* (l'action *biologiquement* individuelle formant l'une des sources de la socialité). Notez que je ne parle pas du psychisme des *foules*, mais seulement de celui des *surorganismes* qu'on nomme des sociétés. L'esprit, les sentiments, les émotions des foules sont encore autre chose que l'esprit, les sentiments, les émotions (ces termes, d'ailleurs, dans l'espèce, apparaissent inexacts) des sociétés. La foule constitue l'une des nombreuses manifestations concrètes de l'être collectif, une forme des plus curieuses à étudier, sans doute, mais qui appartient à la partie descriptive de la sociologie abstraite. La science des

foules fournit à cette dernière des matériaux précieux; mais elle joue à son égard un rôle assez semblable à celui que la zoologie et la botanique tiennent vis-à-vis de la biologie générale, ou même de la physiologie des plantes et des animaux. Cf. mon livre sur *Le psychisme social*, p. 63.

La théorie *bio-sociale* pénètre de plus en plus les esprits. Elle ne s'est pas répandue d'une façon brusque, elle n'a pas conquis d'un coup le suffrage du nombre, mais, ce qui est préférable, elle s'est infiltrée lentement dans les cerveaux, captivant d'abord les intelligences curieuses de nouveauté. Les lignes suivantes que je cite avec plaisir, en fournissent encore une fois la preuve. « Il n'est peut-être pas, dit M. Tarde dans son dernier livre (*L'Opposition universelle*, p. 165), de meilleur contrôle de la psychologie que la sociologie. Pour parler avec plus d'exactitude, *la psychologie n'est rien, si ce n'est ce que la biologie et la sociologie ont de commun. Elle a deux faces : la face psycho-physiologique et la face psycho-sociologique.* Les psychologues, jusqu'à ces dernières années, ont eu le tort de ne regarder attentivement que la première... » V., à ce sujet, *Le psychisme social*, pp. 170-174, et les notes 61-63 et 64.

La conception qui voit dans la société une simple *somme* d'individus, s'offre comme un paralogisme très général. Avant de s'acclimater en sociologie, cette erreur avait déjà fait le tour des autres sciences. Comme le fait justement observer M. Berthelot (*Revue scientifique* du 26 décembre 1896, article cité par M. Tarde dans son livre : *L'Opposition universelle*, p. 154), les sciences du monde inorganique ont longtemps ajouté foi à l'hypothèse qui, dans la forme du cristal, par exemple, voyait un simple agrandissement de la forme élémentaire des molécules composant le cristal. On ne comprenait pas qu'entre la première forme et la seconde, il y avait une différence au moins aussi considérable que celle qui sépare la morphologie de l'histologie, la structure d'une plante ou d'un animal de la structure de ses cellules. La même vue fausse s'intronisa en biologie. — « Les êtres vivants, dit encore M. Berthelot qui combat cette erreur, obéissent aux lois de la morphologie, aussi générales que celles de la cristallographie. Ces lois ne sont pas une simple *résultante des propriétés individuelles des éléments cellulaires*; je veux dire qu'elles ne sont pas contenues en germe dans chacun de ces éléments, de façon à résulter de l'évolution *personnelle* d'un élément, pas plus que le cristal entier ne dérive du développement d'une molécule intégrante. De même que les corps cristallisés, rapportés à un double système de lois individuelles et collectives, les corps vivants présentent des conciliations et des har-

monies perpétuelles entre les lois de l'histologie et les lois de la morphologie. »

En un mot, la conception de la vie précédant la cellule et constituant celle-ci, lui donnant à la fois sa forme et son contenu, — conception essentiellement monistique, puisqu'elle fait de la vie un attribut de la matière en général, donc, une simple modalité de l'énergie universelle — cette conception tend visiblement à prévaloir, même chez les savants spéciaux, sur la vue opposée, sur l'ancienne idée pluraliste, adoptée et préconisée, entre autres, par Comte. C'est la vie, si vie il y a, qui crée, pour ainsi dire, la cellule, et sans doute même l'élément cellulaire, et non pas la cellule ou ses éléments qui créent la vie. Mais ce qui est vrai de la vie, est vrai, au même titre et au même degré, de la socialité, du psychisme collectif. Cette floraison suprême de la vie, cette modalité ultime de l'énergie cosmique, crée (au sens scientifique du mot, qui en fait le synonyme des termes « précède » ou « cause ») l'individu social et n'est pas créé par lui.

(62) On me permettra, à ce propos, une remarque incidente. Pourquoi le psychisme social nous semble-t-il si facilement identifiable avec le psychisme biologique, tandis que nous ne saurions admettre le même rapport d'égalité entre le postulat ou le point de départ de n'importe quelle autre science abstraite et le point d'arrivée de la science immédiatement antérieure (entre la vie, par exemple, organisation et désorganisation de certaines substances matérielles, et la chimicité, composition et décomposition des mêmes substances)? Pour réduire le psychisme social au psychisme biologique, nous nous plaçons, en vertu d'une vieille habitude de l'esprit, au point de vue matérialiste, nous préjugeons, sans preuves expérimentales suffisantes, l'identité de la vie et de la pensée. Adoptons la thèse de l'idéaliste, et nous verrons aussitôt le psychisme biologique s'effondrer sans laisser de traces, et la pensée devenir le genre suprême dont le psychisme individuel et le psychisme collectif ne seraient que les espèces (la psychologie s'offrant ainsi comme la source-mère de la sociologie). Mais ce n'est pas tout. Au préjugé matérialiste nous joignons, d'une manière tout aussi habituelle et inconsciente, l'une des préconceptions favorites de l'idéalisme, à savoir, la thèse qui affirme la priorité expérimentale et, par suite, la primauté de la pensée individuelle sur la pensée collective. En fin de compte, la coopération ou la lente fusion de ces préjugés d'origine si diverse nous incite à faussement con-

clure que le psychisme social ou surorganique n'est qu'une simple ampliation, une modification à fleur d'âme, pour ainsi dire, du psychisme individuel ou biologique.

Évitons de tomber dans ces pièges. Admettons, du moins par hypothèse, que, puisque le psychisme cérébral se montre impuissant à nous faire sortir de la biologie, ce rôle doit appartenir au psychisme collectif. Celui-ci se dégage de celui-là à la suite des actions et des réactions multiples exercées par les cerveaux isolés les uns sur les autres; et seul, par conséquent, il se peut dire hyperorganique dans le sens auquel la vie se peut appeler hyperchimique, et l'affinité des molécules de diverse nature hyperphysique. Admettons, en outre, d'accord avec l'expérience journalière, que ces deux psychismes se pénètrent mutuellement, s'amalgament et se fusionnent pour produire la plus haute floraison mentale connue, le psychisme individuel. Ce dernier aura dès lors toutes les chances de nous apparaître sous un double jour. Nous y reconnaîtrons à la fois une des sources vives du psychisme social et son produit le plus achevé. Mais, indissolublement uni au psychisme individuel par des liens d'une parenté si proche, le psychisme social nous semblera pouvoir facilement s'identifier avec lui.

(63) Remarquez le parallélisme ou plutôt la coïncidence frappante des attributs, dans l'abstraction primordiale ou phénoménale : l'univers ou la nature, et dans la même notion abstraite, répétée une seconde fois et devenue un noumène. Les grands attributs de la nature sont : 1° la quantité (soit le temps, la succession des nombres, et l'espace, leur coexistence); 2° l'énergie ou la force et 3° la conscience (modalité suprême de la force). Et voici les principaux attributs de la divinité : 1° l'éternité et l'ubiquité; 2° l'omnipotence; et 3° l'omniconscience ou l'omniscience.

(64) Les uns, natures primesautières et crédules, se prosternèrent devant la grande Ombre du monde. Les autres, plus avisés ou plus méfiants, se bornèrent à signaler l'abîme de l'inconnaissable toujours ouvert sous nos pas. L'agnosticisme irréligieux — si cette variété existe — constitue une sorte d'hygiène mentale d'une prudence, mais aussi d'un empirisme excessifs.

(65) L'hypothèse du psychisme social est appelée, croyons-

nous, à rendre aux sciences du monde surorganique, des services assez pareils à ceux qui, dans les sciences du monde mécanique, dérivent de l'hypothèse de l'éther. Elle ne saurait se vérifier d'une façon directe, mais les effets qu'elle suppose concordant avec les phénomènes épars observés dans la réalité, elle sert à ces phénomènes, *provisoirement*, si l'on veut, de lien explicatif.

Déroulons encore une fois la chaîne entière de « l'hypothèse surorganique ». Nous supposons :

1° Que les forces psychophysiques, résultat suprême et couronnement de la vie, se concentrent et se fixent dans tous les êtres vivants (processus d'individualisation).

2° Que ce processus s'accentue et atteint son point culminant dans certaines espèces animales (ce qui ne saurait nous étonner, puisque le même fait se retrouve un peu partout dans la nature : le minerai de fer oxydulé n'accapare-t-il pas l'effluve magnétique, et la houille ne monopolise-t-elle pas, en quelque sorte, la chaleur solaire?).

3° Que les individus biologiques des espèces favorisées sous le rapport *psychophysique* se rencontrant, s'entremêlant ou, si l'on veut, s'entreheurtant d'une façon permanente, il se dégage, de ce contact, il se forme, à la suite de ce rapprochement (qui bientôt devient une sorte de pénétration mutuelle), il résulte, de cette agitation, de ce double courant, de cette endosmose et de cette exosmose psychophysiques, — un fait, un phénomène entièrement nouveau (un arrangement, une redistribution nouvelle de la force, aurait pu dire Spencer). Appelez cette nouveauté comme il vous plaira, interprétez-la à votre guise, il est incontestable que la nouveauté se produit. Et comme toutes les modalités de la force, elle se fait connaître, elle se révèle à nos sens par ses seuls effets, par ses aboutissants lointains. Pour ma part, j'y vois un *rythme* particulier et complexe (sinon même un *état synergique*) de la force universelle, auquel je donne les noms équivalents de *psychisme collectif*, de *socialité*, d'*altruisme*, et dont je fais le point de départ (donc une borne, une limite, au moins autant qu'un sujet d'études) d'une science abstraite nouvelle.

4° A son tour, le psychisme collectif, l'altruisme, la réciprocité sous sa forme psychophysique (car il existe une réciprocité purement cosmique, soit biologique, le consensus vital, soit physico-chimique, et même simplement mécanique) tend à se canaliser, pour ainsi dire, à se concentrer, à se fixer, en un mot, à s'individualiser. Mais pour qu'un tel processus, le pendant et l'analogue de celui que nous avons vu à

l'œuvre lors de la formation de l'individu vivant, puisse s'accomplir, il est besoin derechef — comment dirai-je? — d'un support matériel, d'un *substratum* qui, dans l'espèce, devra être un organisme. Or ce que nous appelons « groupe social » (foule, multitude, ou groupe permanent et consolidé) appartient à l'ordre des réalités surorganiques. C'est un être de raison, ou de déraison, suivant les cas, ce n'est jamais un organisme dans le seul sens qui convienne à ce mot. Il faut donc, de toute nécessité, que le nouveau processus, l'individualisation surorganique, se produise sur le théâtre même où se localisa le processus primitif (l'individualisation vitale). Cette coexistence (qui d'ailleurs est un concours) de deux processus parallèles dans le même agrégat n'offre rien d'étrange. C'est le cas normal, habituel, la règle que la nature exemplifie à chaque pas. On peut dire, si l'on veut, que l'être vivant, à la suite du processus d'individualisation surorganique, se transforme, change de nature, devient « individu social »: et l'on peut affirmer avec autant de vraisemblance que l'individualité vitale et l'individualité sociale coexistent dans le même cerveau, se complètent, s'entr'aident l'une l'autre, et quelquefois se heurtent, s'opposent l'une à l'autre. Les deux versions ont une valeur sensiblement pareille; et entre les deux, j'hésite à faire un choix. Chacune d'elles, en effet, explique très bien certains phénomènes que l'autre semble laisser dans l'ombre.

5° Quoi qu'il en soit, l'individu où se passent, successivement, ou simultanément, les deux processus indiqués plus haut, constitue ce qu'on appelle une existence, un être *concret*. Par ses aspects spécifiques cet être forme la matière commune de plusieurs sciences abstraites, et principalement de la biologie et de la sociologie. Mais, considéré ainsi qu'une synthèse déjà réalisée par la nature, cet être s'offre encore comme l'objet d'une discipline qui, n'ayant plus affaire à des propriétés déjà suffisamment étudiées par ailleurs, mérite, à tous égards, le nom de science concrète. Cette science est loin d'être constituée; elle n'existe guère qu'à l'état de prolégomènes chétifs, de fragments, de chapitres dispersés par-ci, par-là, et qu'il faudrait avant tout réunir en un corps homogène de doctrines. C'est ainsi, par exemple, qu'on aurait pu et qu'on aurait dû rattacher l'anthropologie et quelques autres connaissances descriptives, en premier lieu, à l'histoire, conçue à son tour comme un tableau synoptique du développement de l'individu à travers les âges, et puis à la psychologie proprement dite qui, dans cet accord ou ce concert d'études, eût marqué la note principale, dominante. Ce der-

nier trait offre une grande importance. Il justifie, en effet, dans une large mesure, la métonymie ou la synecdoque qui consiste, en l'absence d'un terme plus compréhensif et plus exact (tel que celui de biosociologie, par exemple), à donner le nom de psychologie à l'ensemble de la future science concrète de l'individu. C'est également par un trope du même genre que j'ai souvent, dans certains de mes écrits, présenté l'individu social comme l'objet spécifique de la psychologie. La plupart de ces termes, cela s'entend, manquent d'exactitude. En revanche, ils possèdent le grand avantage d'être compris de tout le monde.

Mais laissons là les mots et ne considérons que les choses. A la vérité, nous avons affaire, d'une part, à *deux* processus naturels, et de l'autre, au résultat concret et, par suite, *unique* de leur combinaison. Le premier processus, l'individualisation plus simple qui crée, soit la plante avec sa physionomie particulière, soit l'animal déjà doué de qualités psychophysiques, est commun à tous les êtres vivants. Son étude appartient au biologue. Le second processus, l'individualisation plus complexe qui crée la personne, l'individu social, se déroule parallèlement au premier, avec lequel il se combine et se fusionne de la façon la plus intime. Mais il ne survient que dans certains cas et principalement dans le cas, qui ne souffre guère d'exception, de l'homme vivant au milieu de ses semblables. Son étude appartient au sociologue. J'ai à peine besoin d'ajouter que le sociologue aussi bien que le biologue devront observer ces processus là où ils se manifestent : le premier, dans les personnes, les individus groupés socialement, et le second, dans les êtres ou les organismes biologiques. Ces études, en outre, seront essentiellement abstraites, chacune des deux sciences ne se préoccupant que d'un seul processus, isolé, autant que possible, du processus voisin. Quant à l'étude des existences concrètes qui résultent de l'action commune de ces deux processus, elle incombera à une spécialité scientifique distincte.

6° Abordons un dernier point. Le groupe social, petit ou grand, famille, tribu, classe, nation, État, concert d'États, l'humanité entière, ces surorganismes grouillent d'existences concrètes, fourmillent d'êtres bio-sociaux. Mais est-ce à dire que le groupe doive se regarder comme le produit dont les êtres concrets seraient la cause?

Évitons ce piège : la confusion de l'abstrait avec le concret. Dissipons le malentendu avant qu'il ait pris de la consistance. Faire partie d'un groupe constitue un attribut, une propriété de l'être bio-social. Or, peut-on poser la question : sont-ce

les choses qui produisent leurs propriétés, ou les propriétés qui produisent les choses? La philosophie a souvent soulevé ce problème.

Les propriétés des choses sont manifestement des abstractions, des idées, et Platon déjà leur assignait le rôle de matrices éternelles des choses. Les modernes qui enseignent que les choses *sont* leurs propriétés, ne s'éloignent pas beaucoup, sans doute, de l'explication donnée par le maître d'Aristote. Finement interprétée, la théorie platonicienne fournit peut-être le point de vue qui convient le mieux à la science pure, à la « connaissance des attributs ». En effet, ne met-elle pas en évidence, ne place-t-elle pas au premier rang l'objet principal d'un tel savoir?

D'autre part, il semble certain que l'abolition de l'existence concrète entrainerait nécessairement la disparition de l'existence abstraite. Un second déluge universel, par exemple, sans le correctif de l'arche, mettrait fin, sans doute, momentanément, à tous les phénomènes sociaux; et des cataclysmes de nature géologique ou astronomique pourraient détruire, pour un laps de temps indéterminé, sur le globe, tous les germes de la vie. L'existence concrète est la manifestation, l'actualisation de l'existence abstraite. Or, une telle actualisation n'est-elle pas une production, et peut-être la sorte de production la moins sujette au doute, à l'ergotage pointilleux? Les choses sont la source ou la cause de leurs propres attributs. La nature est à la fois naturante et naturée. Nous baignons en pleine immanence.

La contrariété qui semble exister entre ces deux points de vue, est formelle, verbale. Leur antinomie est fausse. Lorsque, du concret, nous passons à l'abstrait, nous ne remarquons pas que nous traitons l'existence concrète comme une abstraction; et, quand, de l'abstrait, nous passons au concret, nous ne voyons pas que nous traitons l'abstraction comme une existence concrète. Ce paralogisme cependant pourrait s'éviter.

L'ensemble des choses concrètes est égal et identique à l'ensemble des choses abstraites. C'est dans ce sens, c'est en vertu de cet axiome, que je puis dire, sans crainte de me tromper : le monde est ma représentation. Toute frontière entre le macrocosme et le microcosme s'évanouit. L'univers pénètre et s'établit à demeure dans le cerveau humain. C'est le triomphe de l'abstraction pure.

Mais la comparaison d'une chose concrète donnée, c'est-à-dire envisagée comme une *quantité discrète*, avec les abstractions qui la constituent et qui ne peuvent se prendre pour des quantités discrètes (puisque, par définition, ce sont des

quantités continues ou *infinies*), amène un autre résultat. Ici on ne saurait plus parler d'égalité. Cette notion est remplacée par celle d'incommensurabilité. C'est la revanche du concret sur l'abstrait, du fini sur l'infini, du relatif sur l'absolu.

Or, dans le feu de nos discussions, nous oublions parfois ces nuances délicates. Nous cherchons une mesure commune pour l'abstrait et le concret. Mais, hélas! c'est notre propre ignorance qui fournit le module. Dans cette classe d'erreurs vient se ranger le paralogisme si souvent commis aujourd'hui: l'affirmation, devenue presque courante, selon laquelle le groupe social ne serait que le simple résultat de l'addition des êtres concrets qui le composent.

La sociologie aurait dû s'inspirer plus souvent de l'exemple que lui offrent les sciences déjà mûres. Le biologue étudiant les lois de la vie, ne se croirait pas quitte de toute explication pour avoir rattaché, par les liens de la causalité formelle, cette synthèse idéale, la vie, aux synthèses réelles qui peuplent la surface de la terre ou les profondeurs de l'océan. Le chimiste se garderait bien d'attribuer aux propriétés du corps composé, les propriétés des éléments qui constituent ce corps, et ainsi de suite. Une foule de considérations pourraient trouver ici leur place. Celle-ci, par exemple : que si le vrai savant s'arrête à la limite qui sépare les phénomènes par lui étudiés des phénomènes plus simples formant l'objet de la science antécédente, il le fait par pure sagesse et prudence; mais il ne voit dans cette limite qu'une convention, un artifice de l'esprit, une cloison temporaire destinée un jour à s'abattre. Ou cette autre vue encore : que le vrai savant acquiert vite la notion d'une différence à établir entre l'actuel et le virtuel. Il sait que dans son étude abstraite des êtres et des choses, il devra tenir compte, non pas seulement des réalités concrètes qui l'entourent, mais encore, mais surtout peut-être, des concrétions, des agrégations déjà dissoutes, ou nous semblant telles, mais qui n'en continuent pas moins à déterminer l'actualité présente; et il se préoccupera, au même titre, des formations, des parturitions concrètes futures. L'avenir, la chose concrète qui sera, procède du passé, de la chose concrète qui fut. Aussi les événements sociaux déroutent presque toujours les prévisions ne faisant entrer en ligne de compte que les idées, les croyances, les désirs, les volontés des acteurs qui occupent, à un moment donné, la scène du monde. Les faits sociaux plongent leurs racines dans la conscience humaine; ce qui ne les empêche nullement d'apparaître, à cette même conscience, comme empreints du sceau d'une fatalité le plus souvent inexplicable. Mais n'in-

sistons pas. Bornons-nous à répéter que ce n'est pas tant l'être bio-social, réalité de l'ordre concret, que l'individu social, la personne, réalité de l'ordre abstrait, qui forme l'objet propre de la sociologie ; la personne ou le groupe social indifféremment, car le mot « groupe » n'ajoute rien à l'idée de rapport altruiste déjà incluse dans l'idée de personne.

(66) Nos institutions, nos « régimes sociaux » manifestent ou expriment la quantité et le degré d'intensité des énergies altruistes répandues dans le groupe social dont nous faisons partie. Les faits de cette classe peuvent *réagir* sur les causes qui les produisent et réveiller des forces sociales engourdies, les tirer d'un état de paresse, les solliciter à l'action. Mais à cela se borne la capacité du phénomène concret.

(67) Nous ne pouvons revenir ici sur les arguments qui appuient la doctrine sociologique exposée dans *La Philosophie du siècle* (chap. XVIII, p. 205-384) et résumée plus tard dans une note du *Psychisme social* (note 31, p. 197-200). Nous renvoyons le lecteur à l'un ou à l'autre de ces deux livres.

(68) Mais nullement du savoir biologique, chimique ou physique, car la science est un fait éminemment social. J'ajoute que la biologie dont je parle n'a rien de commun avec la vague métaphysique d'une certaine école qui tenta d'ériger « l'expansion de la vie » en principe explicatif du progrès biologique aussi bien que du progrès social.

(69) Je ne touche ici qu'aux généralités du problème, je n'entre pas dans ses détails. Les « lois du progrès », d'ailleurs, ont toujours été un thème favori chez les sociologues. Des travaux considérables furent consacrés à cette question. C'est avec une rare compétence, par exemple, que M. De Greef traita ce sujet et en élucida des parties importantes, dans plusieurs de ses ouvrages si universellement connus et appréciés. Un autre savant, M. Tarde, s'en est occupé à son tour. Quelques-unes de ses formules semblent indirectement appuyer notre thèse. Ainsi, selon lui, les séries sociales qui constituent le progrès sont aussi essentiellement irréversibles qu'essentiellement pittoresques et variables. Mais à quoi tient cette irréversibilité fondamentale? N'est-elle pas simple fonction, pour

parler le langage mathématique, de la loi du progrès qui régit le savoir?

Nous ne sortons pas du cercle. J'aime déjà mieux la distinction que M. Tarde établit, dans ce qu'il appelle la série des découvertes et des inventions, entre l'*accumulation* des résultats et leur simple *substitution* les uns aux autres. La première domine dans la science pure, la seconde dans la science appliquée. Une véritable irréversibilité, une impuissance absolue de retourner en arrière n'appartiendrait donc qu'au savoir théorique ou abstrait. M. Tarde, d'ailleurs, me semble admettre cette conclusion aussi complètement que je puis le faire moi-même. Ne dit-il pas en propres termes : « Le progrès en tout genre est le fruit non de la lutte, non de la concurrence, non de la discussion même, mais de la série des bonnes idées apparues dans d'ingénieux cerveaux »...? Citons encore cette remarque fort juste : « On est convenu d'appeler « hommes d'action » les hommes qui, s'agitant beaucoup les uns contre les autres, aboutissent d'ordinaire à se neutraliser réciproquement, pendant que les hommes dits de pensée, par l'accumulation de leurs efforts, par l'enchaînement de leurs découvertes, mènent le monde » (*L'Opposition universelle*, p. 372).

(70) Par certains de ses caractères, ce processus complexe rappelle le procédé plus simple qui dans la récente théorie des neurones explique le concours, l'action simultanée des cellules psychogénétiques et les merveilleux résultats qui en dérivent. La nature mérite bien le nom de « grande parcimonieuse » qui lui fut donné par plus d'un philosophe. Elle ne varie guère ses méthodes d'agir. La collaboration, le consensus surorganique ressemble à s'y méprendre à la collaboration, au consensus organique et, plus particulièrement peut-être, au contact nerveux. Dans un cas, les fibrilles, les pseudopotes nerveux, les cylindre-axes se rejoignent et se touchent ; dans l'autre, les consciences individuelles, après s'être heurtées, s'entrelacent et se pénètrent mutuellement.

(71) La part du lion, d'habitude, comme s'en plaignent les promoteurs aussi bien des progrès moraux et des grandes découvertes sociales que des progrès mécaniques et des grandes découvertes industrielles.

Un publiciste qui s'est honoré par son courage et sa franchise dans les récentes polémiques sur la déplorable affaire Dreyfus, dit très sensément à ce propos : « Il est bon pour une cause d'avoir pour elle l'élite de la France. Ce n'est point toutefois

cette crête qui décidera de la victoire. C'est cette pauvre fille de ferme qui m'écrivait hier, à moi, juif, qu'elle avait fait brûler un cierge pour le malheureux capitaine. »

72 Auguste Comte fit sans le vouloir le jeu des pires réactionnaires, quand il fulmina contre ce qu'il appelait « l'anarchie mentale », quand il stigmatisa, comme une chose profondément irrationnelle, la liberté absolue de conscience et d'opinion en matière sociale. Il se trompa de bonne foi. Il ne vit pas que cette liberté, devenue, à la longue, presque illimitée dans les sciences de la nature extérieure, était encore entourée de mille entraves dans les sciences du monde surorganique.

Un dernier mot sur les abus de la méthode subjective. Le savant et très distingué aliéniste Ritti définit la folie d'une manière générale : la prédominance du subjectivisme sur l'objectivisme ; j'eusse volontiers ajouté : et de la finalité sur la causalité. Plus cette prédominance est grossière ou exclusive, et plus manifeste est la rupture d'équilibre qui entraîne à sa suite les multiples accidents vésaniques. Je crois d'ailleurs que la folie ainsi que le suicide (v. à ce sujet la remarquable monographie de M. Durkheim) sont des désordres biologiques ayant une origine et une nature profondément sociales. Ces anomalies « humaines » (l'animalité ne vit-elle pas exempte d'un aussi triste tribut ?) sont essentiellement des *excès*, devenus organiques, de subjectivisme et de téléologie. Comme je comprends la terreur sacrée que ces « maladies de la socialité » inspiraient aux âmes primitives !

(73) *L'Opposition universelle*, p. 327.

(74) Interprétée d'une façon littérale, la doctrine de l'élite peut facilement conduire les classes dirigeantes à des abus pareils à ceux qui suivirent et signalèrent l'application étroite, à la politique, des principes du darwinisme. En effet, le savoir et la puissance de l'élite ne reposent-ils pas, en définitive, sur l'ignorance et la faiblesse de la grande masse ?

(75) *L'Opposition universelle*, p. 328-329.

(76) Voir à ce sujet le beau livre de Paul Adam : *Le Triomphe des Médiocres*, Paris, Paul Ollendorff, 1898.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS..... V

I. — Le problème de l'abstrait et du concret.... 1

II. — Corollaire. Genèse de la différenciation éthique. Quelques mots sur l'essence de l'art. 23

III. — Le problème de la cause et de la fin..... 41

IV. — Corollaire. Esquisse d'une théorie générale du crime..... 55

V. — Le problème de l'unité. L'idée d'évolution et l'hypothèse du psychisme social..... 81

VI. — Corollaire. Esquisse d'une théorie générale du progrès. L'élite et la foule..... 111

NOTES..... 169

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD. — 598-98.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-18 ; chaque vol. broché : 2 fr. 50 c.

EXTRAIT DU CATALOGUE

H. Taine.
Philosophie de l'art dans les Pays-Bas. 2e édit.

Paul Janet.
Le Matérialisme cont. 6e éd.
Philos. de la Rév. franç. 5e éd.
Les origines du socialisme contemporain. 3e édit.
La philosophie de Lamennais.

J. Stuart Mill.
Auguste Comte. 6e édit.
L'utilitarisme. 2e édit.
Corresp. avec G. d'Eichthal.

Ernest Bersot.
Libre philosophie.

Herbert Spencer.
Classification des scienc. 6e éd.
L'individu contre l'État. 4e éd.

Th. Ribot.
La Psych. de l'attention. 4e éd.
La Philos. de Schopen. 6e éd.
Les Mal. de la mém. 12e édit.
Les Mal. de la volonté. 12e éd.
Les Mal. de la personnalité 7e éd.

Hartmann (E. de).
La Religion de l'avenir. 4e éd.
Le Darwinisme. 6e édit.

Schopenhauer.
Essai sur le libre arbitre. 7e éd.
Fond. de la morale. 6e édit.
Pensées et fragments. 13e éd.

H. Marion.
Locke, sa vie, son œuvre. 2e éd.

L. Liard.
Logiciens angl. contem. 3e éd.
Définitions géomét. 2e éd.

Leopardi.
Opuscules et Pensées.

Zeller.
Christian Baur et l'École de Tubingue.

Stricker.
Le langage et la musique.

A. Binet.
La psychol. du raisonnement.

Gilbert Ballet.
Le langage intérieur. 2e édit.

Mosso.
La peur. 2e édit.
La fatigue. 2e édit.

G. Tarde.
La criminalité comparée. 4e éd.
Les transform. du droit. 2e éd.
Les lois sociales.

Paulhan.
Les phénomènes affectifs.
J. de Maistre, sa philosophie.

Ch. Féré.
Dégénérescence et criminal.
Sensation et mouvement.

Ch. Richet.
Psychologie générale. 2e éd.

J. Delboeuf.
Matière brute et Mat. vivante.

A. Bertrand.
La Psychologie de l'effort.

Guyau.
La genèse de l'idée de temps.

Lombroso.
L'anthropol. criminelle. 3e éd.
Nouvelles recherches de psychiat. et d'anthropol. crim.
Les applications de l'anthropologie criminelle.

Tissié.
Les rêves. 2e édit.

J. Lubbock.
Le bonheur de vivre. (2 vol.)
L'emploi de la vie. 2e édit.

E. de Roberty.
L'inconnaissable.
Agnosticisme. 2e édit.
La recherche de l'unité. 2e éd.
Aug. Comte et H. Spencer. 2e édition.
Le Bien et le Mal. 2e éd.
Le psychisme social.

Georges Lyon.
La philosophie de Hobbes.

Queyrat.
L'imagination et ses variétés chez l'enfant. 2e édit.
L'abstraction dans l'éducation intellectuelle.
Les caract. et l'éduc. morale.

Wundt.
Hypnotisme et suggestion.

Fonsegrive.
La causalité efficiente.

P. Carus.
La conscience du moi.

Guillaume de Greef.
Les lois sociologiques. 2e édit.

Gustave Le Bon.
Lois psychol. de l'évolution des peuples. 2e édit.
Psychologie des foules. 3e éd.

G. Lefèvre.
Obligat. morale et Idéalisme.

G. Danville.
Psychologie de l'amour.

G. Dumas.
Les états intellectuels dans la mélancolie.

Durkheim.
Règles de la méthode sociolog.

P. F. Thomas.
La suggestion et l'éduc. 2e éd.

Dunan.
Théorie psychol. de l'espace.

Mario Pilo.
Psychologie du beau et de l'art.

R. Allier.
Philosophie d'Ernest Renan.

Lange.
Les émotions.

E. Boutroux.
Contingence des Lois de nature. 3e édit.

G. Lechalas.
L'espace et le temps.

L. Dugas.
Le Psittacisme.
La Timidité.

C. Bouglé.
Les sciences soc. en Al.

Marie Jaëll.
La musique et la psychophysiologie.

Max Nordau.
Paradoxes psycholog. 3e éd.
Paradoxes sociolog. 2e éd.
Psycho-physiologie du génie et du talent. 2e édit.

J. Lachelier.
Fondem. de l'induction. 3e

J.-L. de Lanessan.
Morale des philos. chinoises

G. Richard.
Le socialisme et la science sociale.

F. Le Dantec.
Le Déterminisme biologique.
L'Individualité.

Fierens-Gevaert.
Essai sur l'art contemporain.

L. Dauriac.
Psychologie dans l'Œ. français.

A. Cresson.
La morale de Kant.

P. Regnaud.
Précis de logique evolutive.
Comment naissent les mythes.

Enrico Ferri.
Les criminels dans l'art littéraire.

J. Novicow.
L'avenir de la race blanche.

G. Milhaud.
La certitude logique. 2e
Le rationnel.

Herckenrath.
Problèmes d'esthétique de morale.

F. Pillon.
Philos. de Ch. Secrétan.

H. Lichtenberger.
Philos. de Nietzsche. 3e éd.

G. Renard.
Le régime socialiste. 2e

Ossip-Lourié.
Pensées de Tolstoï.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD. — 598-98

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.